Abril - Mayo 1993
Año X Nº 57
Precio de venta
en Uruguay $ 25

HOY ES HISTORIA

TEMAS DE HISTORIA NACIONAL E IBOERAMERICANA
AÑO DEL DECIMO ANIVERSARIO

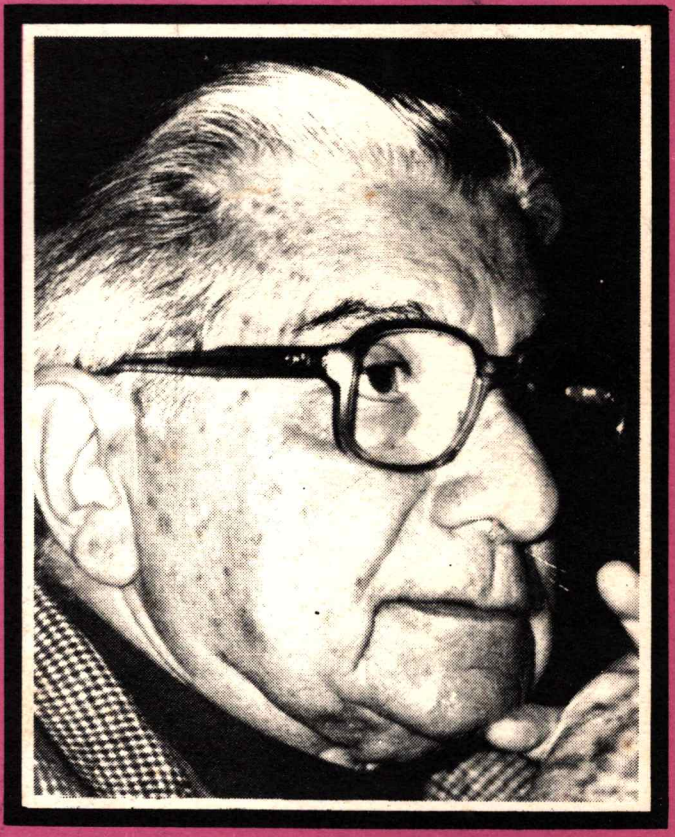
El pueblo de Cuba Entre el drama y la esperanza
(IV)
Cuba en la opción cero
Antulio Sánchez

Peñas y tertulias culturales en Montevideo
Alejandro Daniel Michelena

La conquista española cuestionada
Prof. María Stella Arrieta

Rebeliones de los comuneros paraguayos
Philip Raine

El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana
Enrique Dussel (México)



Historia, biografía y ficción en *Yo, el Supremo*
Amancio Sabugo Abril

HOY ES
HISTORIA

Revista Bimestral de Historia Nacional e Iberoamericana
Fundada en el año 1983

Director fundador
Alfonso FERNANDEZ CABRELLI

Consejo de redacción
Miembros co-fundadores
Bruschera, Oscar H.
Gros Espiell, Héctor.
Jacob, Raúl.
Mena Segarra, C. Enrique.

Miembros Integrados
D´Elía, German.
Magariños de Mello, Mateo J.
Reyes Abadie, Washington.
Rodríguez de Baliero, Haydée.
Williman, José Claudio.

COFUNDADORES
Carlos Real de Azúa. (1916-1977)
Alfredo R. Castellanos. (1906-1992)
Ramón Ricardo Pampin. (1914-1989)

COLABORADORES
Artigas: Olga Pedron.
Canelones: Edith Vidal Rossi, Emilio Marenales, Gladys Figueredo.
Cerro Largo: German Gil Villamil, Víctor H. Ganello.
Colonia: Rene Mora, Jorge Frogoni.
Durazno: Enzo Goscio Boragno, Oscar Padrón Fabre.
Florida: Domingo Luis Pastorino.
Maldonado: María A. Díaz de Guerra.
Montevideo: Blanca Paris de Oddone, Juan Oddone, José P. Barrán, Luis Hierro Gambardella, Juan Carlos Urta Melian, Daniel Lamas, Rosa Alonso Eloy, Ana María Rodríguez, Alcion Cheroni, Nelson Nicolielo, Ervin Alvarez, Yamandú González, José de Torres Wilson, José Rios, María Emilia Pérez Santarcieri, José Pardo, Carlos Zubillaga, Gerardo Caetano, José Pedro Rilla, Ana Frega, Mónica Maronna, Ivette Trochón, Roger Mirza, Liliana Di Lorenzo, Manuel Claps, José Ma. Labrada, Alejandro Michelena, Silvia Rodríguez Villamil, Graciela Sapriza, ma. del Carmen Ortiz de Terra, Ana Ribeiro, Susana Vázquez, Rosario Quijano, Avenir Rosell, Alvaro Rico, Carlos Demasi, Jorge Landinelli, Sara López, Mario Dotta, Eduardo Pedoja Riet, Jaime Monestier.
Paysandú: Roberto Piñera Fender.
Rivera: Silvia Chirico de Gómez.
Rocha: Amadeo Molina Faget.
Salto: Mons. Ruben A. Irureta.
San José: Arturo Riel Bentancur, Héctor R. Olazábal, Margarita Padrón de Olazábal.
Soriano: Washington Lokhart, Manuel Santos Pires.
Treinta y Tres: Homero P. Macedo, Lucio Muniz.

EXTERIOR
Argentina: Teodoro Klein, Eliza Beatriz Cohen de Cherwonagura, Víctor O. García Costa, Mario Tesler, Fernando Augusto Rocchi.
Bolivia: Carlos D. Mesa Gisbert.
Brasil: Porto Alegre. Earle Diniz Macarthy Moreira, Francisco Riopardense de Macedo, Susana Bleil de Souza, Vera Regina de Aquino Cohen, Braz Augusto Brancato, Arno Alvarez Kern, María Lúzia Bastos Kern. Río de Janeiro: Morivalde Calvet Fagundes. Santa Catalina: Carlos Humberto P. Correa. San Pablo: Rosario Salles.
España: Pedro A. Vives Azancot, Josefa Vega Juanino, Pilar Cagiao Viala, Prof. José Antonio Ferrer Benimeli, Enrique M. Ureña, Pedro F.Alvarez Lazaro, Mónica Quijada.
Israel: Rosa Perla Raicher, Claudio Stuczinski.
Mexico: Diana Juanicó Rivero, Ana Buriano Castro, Prof. Silvio Zabala, Silvia Dutrenit.
Colombia: Daniel Mesa Bernal
Paraguay: Vicente Pistills, Irma R. Isnardi, Carlos Alberto Pusineri Scala.
EEUU. North Carolina: John Charles Chasteen.

TEMAS ESPECIALES
Numismática y Filatelia: Emilio Pelaez Castello, Gustavo Piccurina; **Teatro:** Rufino Larraud, Eneida Sansone de Martínez; **Literatura:** Wilfredo Penco, Enrique Estrázulas, **Historia de las Ideas:** Susana Momeal, Alejandro Daniel Michelena; **Historia de la Música:** Alejandro Ayestarán, **Historia de la Medicina:** Fernando Mañé Garzón, Muzio Matella, Augusto Soiza Larroza, Abelardo Sáenz; Historia de la Fotografía; Esc. Antonio Varese.

ACLARACION
Las noticias y opiniones contenidas en la Revista son de la particular responsabilidad de los firmantes. La Dirección sólo tiene en cuenta el valor científico de cada publicación.

HOY ES HISTORIA

ABRIL - MAYO 1993- AÑO X- LIBRO Nº 57

Editorial 3

● Historia, biografía y ficción en Yo, el Supremo
Amancio Sabugo Abril 5

● La concepción etnocéntrica de la historia
Lic. Mónica Nicoliello.....15

● La conquista española cuestionada
Prof. María Stella Arrieta.....22

● Peñas y tertulias culturales en Montevideo
Alejandro Daniel Michelena 33

Nuestra América

● El proyecto de una filosofía de la Historia Latinoamericana
Enrique Dussel.....40

● El pueblo de Cuba entre el drama y la esperanza (IV)
Antulio Sánchez 49

Re - Lecturas

● Rebeliones de los comuneros paraguayos
Philip Raine 54

Miscelánea

● La presencia religiosa en la historia de Melo
Wilson Andrés Benítez Burgos 61

● Hacia la creación intelectual del Nuevo Mundo
Isabel Corfield M. 69

● María Juarez, una desconocida luchadora artiguista 76

Del Montevideo en el siglo XIX

● Pueblo 25 de Agosto 78

Nuevas Lecturas

● El combate laico
Jaime Monestier.....80

SUSCRIPCION PARA CAPITAL E INTERIOR

La suscripción de la Revista es una de las tantas formas de colaborar con nosotros; al efecto bastará solicitar información por carta o telefónicamente a la Srta. Lis Stella Fernández, Casilla de Correo Nº6311, Teléfono 70 33 15. Por informes complementarios: Librería Linardi Risso, Juan Carlos Gómez 1435. Los pagos de suscripción del interior deberán realizarse mediante giro postal dirigido a nombre de Lis Stella Fernández, casilla de correo 6311 Montevideo. C.P. 11.000

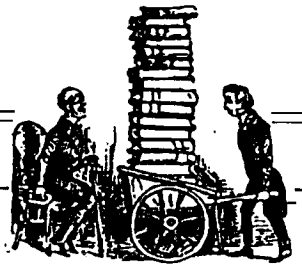
SUSCRIPCION PARA EL EXTERIOR

El precio de la suscripción para el Exterior incluído el costo de remisión por vía aérea es:
Para España e Iberoamérica: Por un año. (seis entregas) U$S 50.- Para el resto del mundo: Por un año (seis entregas) U$S 70.
Correspondencia de dirección, redacción y consultas: Casilla de Correo Nº 6311 Montevideo-Uruguay

Composición y Armado
Comunicación Gráfica
Carlos Anaya 2862 bis
Tel. 81 55 50

Impresión
Copygraf
Imprenta-Papelería
Ituzaingó 1478 Tel 95 16 60
Fax. 95 97 28

Edición amparada por art. 79 - Ley 13.349 Depósito Legal 232058



Publicaciones recibidas

- **REVISTA DE INDIAS**, Nos. 195/198. Publicación del Depto. de Historia de América "Fernández de Oviedo". Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior deInvestigaciones Científicas, Madrid.
- **CUADERNOS HISPANOAMERICANOS**, Nos. 505-507 (dedicado a Jorge Luis Borges). Publicación del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.
- **CUADERNOS HISPANOAMERICANOS**, Nos. 508 y 509. Publicación del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.
- **CUADERNOS AMERICANOS**, Nueva Epoca, Nº 37. Publicación de la Universidad Autónoma de México, México D.F.
- **SECUENCIA**, Nº 23. Publicación del Instituto José María Mora, México.
- **REVISTA CASA DE LAS AMERICAS**, Nº 189. Publicación de la institución del mismo nombre, La Habana, Cuba.
- **INFORMACION BIBLIOGRAFICA, Humanidades**, Nº 46-H. Publicación de Marcial Librero, Madrid.
- **AZTECA**, Boletín Bibliográfico Internacional, Nos. 24 al 27. Publicación del Fondo de Cultura Económica, México.

LIBROS
Daniel Ximénez y Oscar Martínez, ¿Por qué las nuevas tecnologías?. Publicación patrocinada por el Centro Gremial Fábrica Nacional de Cerveza, Montevideo, 1991, 95 pp.
René Mora, Ulrico Schmidl, Cronista indiano.
Mora, que ha publicado en nuestra revista serios y provechosos trabajos de investigación arqueológica realizada en sus pagos colonienses, nos asombra con esta entretenida producción dedicada a la exhumación y examen del célebre manuscrito del arcabucero alemán, -madrugador visitante de la región platense-, algunas de cuyas partes disecciona con ánimo festivo y amplísimo conocimiento del tema encontrando material suficiente para (grabados incluidos) completar las 94 páginas que comprende la obra cuya publicación patrocinó la "Comisión Colonia 92", del departamento homónimo.

DEL NUMERO 58 QUE APARECERÁ EN JULIO.
Carlos Vaz Ferreira, filósofo de cercanías por Alejandro Daniel Michelena.
Carlos Vaz Ferreira (Una entrevista en 1929) por Salomon Wapnir.
¿Mitin contra la dictadura o huelga contra la burguesía? por el Lic. Rodolfo Porrin Beracochea.

NUESTRA AMERICA
El pueblo de Cuba entre el drama y la esperanza. La economía cubana.

HISTORIA DE LA MEDICINA
De héroes a encargados. La traqueotomía en el Uruguay, por el Dr. Milton Rizzi.

RE-LECTURAS
Crisis humana y post-guerra, por Jesús Silva Hertzog.

El permanente riesgo

"La Humanidad no está a salvo de regresar a la barbarie"

Roland Dumas, en Le Mond

"Historia, se dijo en pasado editorial referido al tema que hoy se aborda, es experiencia más memoria", y se continuaba: "Tuvimos esa experiencia, no debemos olvidarla, debemos trasmitirla; pero trasmitirla con el corazón limpio de intolerancia..."

En el último párrafo estaba presente lo ocurrido en el oscuro tiempo de la ocupación militar; años plagados de atrocidades inéditas en nuestra patria, aprendidas en escuelas foráneas y perpetradas en función de principios y proyectos elaborados en la metrópoli imperial: todo extranjero menos el certificado de nacimiento de los ejecutores.

También, por consecuencia, aludía la nota a, aquel gesto de nuestro pueblo, ese sí propio de la idiosincrasia oriental, que decidió perdonar sin olvidar.

La otra referencia apuntaba a un tema más amplio y general, cual es el de la reiterada caída de la humanidad en períodos de intolerancia inquisitorial en cuyo curso se extermina a los circunstanciales adversarios, se procura la descalificación moral de los contestatarios y de los prescindentes y, de esa forma, se intimida al conjunto de la sociedad, justificándolo todo con el argumento de la defensa de una creencia religiosa, de una ideología o de determinados principios abstractos. Excusas éstas que sólo fueron, son y serán, máscaras de un mismo "pecado" connatural de la especie: la intolerancia; producto de la arrogancia de los detentadores del poder o de la soberbia de quienes se creen dueños de la verdad.

También en aquella oportunidad se dijo: "Hoy parece que estamos asistiendo a un nuevo renacimiento de los sentimientos cristianos, civilizados". Presunción optimista que, apenas a seis años de escrita la nota comentada, la realidad contradice trayéndonos, hora a hora, noticias de que la intransigencia con el ocasional oponente, el irrespeto por el próximo, por sus derechos, por su vida misma, cobra sus víctimas en todos los rincones de la tierra; allí donde el discrepante o el "enemigo", es encarcelado, torturado, internado en casa de orates o inyectado para desquiciar su mente; donde pueblos enteros son masacrados y etnias enteras arrancadas por la fuerza de los sitios en que por generaciones vivieron sus mayores.

Y esto ocurre, en "democracia" y en dictaduras; en el norte, en el sur, en el este y en el oeste; en recónditos refugios, a campo abierto o en la Plaza Mayor (cuando de sancionar "desvíos" políticos se trata).

Nadie escapa al mal: las víctimas por serlo, los victimarios porque se envilecen y también, por eso mismo, los estridentes voceadores que a través de los comentarios emitidos en los medios de comunicación masiva enfatizan en los aspectos más crueles del drama. Asimismo, no menos cuestionable, es el comportamiento de quienes, en evidente estado de desacomodo anímico, exigen castigos fuera de proporción, la muerte incluso, para desequilibrados síquicos que delinquen en medio de tantos y mayores ejemplos de iniquidad. Lo cierto es que en este dramático agitarse de pasiones negativas una recta intención puede cambiar de signo cuando la excitación de la "virtud" se convierte, como ocurrió en la Francia de Robespierre, en pasión por la guillotina.

Todos estos males y peligros, -resultado de imperfecciones de la condición humana, tachas a las que nadie escapa-, sólo se podrán evitar o refrenar fomentando en el alma colectiva la convicción de que, de ese "pecado original" de la especie que es la intolerancia, debemos redimirnos por medio de la "virtud" contraria que es la tolerancia: respeto por el próximo, por sus ideas, por sus razones, por las verdades en que cree, por su forma de vivir, por sus intereses; en fin, por sus derechos y sus singularidades. Mediante la autopersuasión de que "el otro" es nuestro semejante en la plena acepción del vocablo; sujeto a las mismas tentaciones, a iguales impulsos interiores, a similares debilidades que, más o menos cerca del yo conciente, permanecen latentes en nuestro ser íntimo y son parte de una herencia ancestral.

Finalmente, cuando hoy se insiste en que "revive el nazismo", si bien se constata una realidad, es preciso dejar en claro que esa resurrección no se limita sólo a las manifestaciones de odio racial y de fanatismo religioso que se producen en Europa y Oriente; también renace el nazismo cuando se cometen otros abusos que el nazismo metodizó, por ejemplo: el de la utilización de los modernos medios de difusión del pensamiento para enviar diarios mensajes destinados a enardecer las pasiones más primitivas del hombre (verbigracia: la idea de una "justicia" vengativa); porque, enseñanza de la Historia, así comenzó a manifestarse, para conseguir sus desorbitados adeptos, la barbarie nazi.

Historia, biografía y ficción en *Yo, el Supremo*

Amancio Sabugo Abril

José Gaspar Rodríguez de Francia fue un hombre mitificado en su vida real, dictador perpetuo del Paraguay, personalidad extraña, personaje de leyenda. La historia debe encargarse de desmitificarlo, devolviéndolo a su lugar, sin apasionamientos ni rencores. La visión, desde la literatura, recreada, a veces, es más real que la visión histórica. Se traslada en el tiempo, hace creíble al personaje en su trayectoria vital, en su circunstancia, y lo actualiza.

Augusto Roa Bastos en su novela *Yo, el Supremo,* mitifica y desmitifica la figura de Francia. El hombre es elevado a personalidad histórica, y en su ambición de poder, en su dictadura desmedida, es devuelto, en caricatura, a la entidad de personaje contradictorio, odioso.

La historia no siempre dice la verdad. Hay una historia contada (tal vez pagada por el poder a sus memorialistas) y una historia crítica, actualizada, que pone la verdad y la mentira en su sitio. La novela tal como puede ser entendida en *Yo, el Supremo* es una visión, mítica y crítica, de múltiples perspectivas, biografía, historia, ficción, verdadera realidad recreada. La biografía se ocupa del hombre; la historia de la personalidad; la novela, de la mitificación ennoblecedora y de la desmitificación que rebaja al gran hombre hasta su caricatura.

Del concepto stendalhiano de novela como espejo a lo largo del camino hemos de pasar al concepto en la novela de Roa Bastos *Yo, el*

Supremo, de multiplicidad de espejos que reflejan el universo o laberinto [1]. De la novela lineal, el lector debe adentrarse en la novela circular, compleja, donde los textos y tiempos se co(n)funden.

José Gaspar Rodríguez de Francia posee una identidad compleja, polarizada en "yo-él"; personalidad escindida entre su "yo" (sujeto) y un "el" (objeto). El Supremo se debate entre su "yo" cerrado, a los sentimientos humanos y un "él", artificial, ortopédico y temible, solo, en el cual, se asienta el Supremo, el Dictador. La identidad o desajuste de personalidades superpuestas puede rastrearse en la biografía, pero mucho mejor en la novela, donde el personaje no es un retrato dejado por la historia, inamovible, sino una figura que vuelve a vivir, recreada, en el relato.

Francia es un hombre de leyenda, no un héroe, ya mitificado en vida. No es el libertador, aureolado con acciones militares como Bolívar, Sucre o San Martín. El héroe, lo es a pesar de sí mismo, por sus acciones. El doctor Francia es una personalidad de claroscuros, un hombre extraño, tal vez más interesante en su biografía que en su historicidad. Por eso es un personaje de novela, un hombre problemático, mito o monstruo antes que héroe [2]. El héroe es un hombre grandioso, así quiere verlo la épica de siempre, un intermediario ante los dioses. Pero el doctor Francia, hombre extraordinario, está lleno de mezquindades, odios y rarezas. En él los vicios combaten con las virtudes. Los vicios trazan su caricatura, descomponen su retrato de estadista.

José Gaspar Rodríguez de Francia fue un hombre histórico y un mito superpuesto al hombre, ya en vida. La mitificación fue tal que ha llegado a formar parte de la conciencia colectiva de los paraguayos. Así lo reconoce Roa Bastos. Novelar sobre el doctor Francia es mitificar (toda novela es una invención) y desmitificar, devolver a su realidad la impostura de la mitificación histórica.

Francia, su imagen actual, es un personaje construido desde la oralidad, transmitida en las palabras dichas o susurradas por sus contemporáneos y desde la textualidad de sus escritos y documentos de archivos. Todo lo cual crea una leyenda, entre la tradición oral y escrita, una mitificación que reviste a la verdad histórica [3].

Yo, el Supremo de Augusto Roa Bastos es una novela construida sobre la biografía de Francia y la historia. Sobre el yo, reducto de la intimidad, ámbito subjetivo, y la objetividad histórica, encarnada en él, ajeno a sí mismo, dictador. La oposición yo/él, produce una dialéctica entre el hombre, condenado a sus manías y la persona consagrada a sus reformas políticas y desafueros, una gran riqueza de contrastes, sabiamente explotada por Roa Bastos que utiliza el desdoblamiento como técnica fundamental en la construcción de su novela, método ya ensayado en *Hijo de hombre*.

La mayor mitificación del hombre es su historia. Un hombre sin historia es un hombre real, que vive, muere y es olvidado. Pero el hombre que no alcanza la verdadera paz del olvido, es mitificado, adquiere una vida falsa, artificial, del recuerdo o de la fama. Cada personaje histórico tiene su imagen virtual, proyectada en el tiempo, la estatua glorificadora que disimula sus defectos. La historia debería ser imparcial, objetiva, pero es muchas veces interesada o enemiga. Un personaje como el doctor Francia despierta el encendido fervor de sus admiradores y la furia incontenida de sus detractores. La imagen dada en los textos se convierte en tópico, cara de sus éxitos y cruz de sus desgracias. Entre panegíricos y diatribas contradictorias, el lector no sabe cuál es la verdadera imagen del ser histórico (hombre que tiene historia), condenado de por muerte a la polémica. Las personalidades superiores suelen ser muy complejas, con fuertes contrastes. La historia o crónica del tiempo, refleja una imagen plana. La novela, sin embargo, puede profundizar más allá del cliché y devolver la verdadera figura de la persona-hombre, en la dialéctica creadora del personaje.

Sobre la polémica figura de José Gaspar Rodríguez de Francia pesa la obra de sus grandes detractores como Jorge Federico Masterman [4], Charles A. Washoum [5], Johann Rudolf Rengger [6] y los hermanos Robertson [7], entre otros, frente a sus entusiastas panegiristas. Francia, mitificado, inmortal en el tiempo, en su trayectoria histórica y en su perspectiva abierta hacia el futuro, se enfrenta en *Yo, el Supremo*, indignado, a sus detractores. Combate sus inquinas y mentiras. Intenta justificarse ante sus actuaciones reales y convencer a los paraguayos actuales. Hay un juego entre el pasado y el presente muy rico, dialéctico. La historia se actualiza en el tiempo total de la novela. El discurso justificativo de Francia debe enfrentarse, conti-

nuamente, con los ataques del compilador que combate sus razones con citas de autores contrarios, con documentos. El dictador, convertido en personaje de novela, tiene autonomía, escapa de la historia para actualizarse en nuevas razones interesadas frente a los hechos conclusos. El compilador (o autor) le combate, no con los recursos del novelista (que podrían salvar al personaje) sino con documentos históricos, objetivos. He ahí la riqueza de contrastes, la originalidad narrativa de Roa Bastos, que deja moverse a la figura histórica del doctor Francia como un personaje de ficción, y él, autor de invención, actúa como un compilador, memorialista, fundamentándose en la historia.

En la novela, Francia, dolorido por el infamante pasquín, escribe la Circular Perpetua y trata de justificarse de sus actuaciones, ante los paraguayos (también ante los lectores). En nueve circulares analiza el estado del país. El principal problema de Paraguay, puesto en evidencia una y otra vez, al cual trató de dar solución el Dictador, es la tentación imperialista de sus vecinos, Argentina o Brasil, que han intentado anexionarlo, como una provincia más, como si no tuviese entidad de Estado. El doctor Francia, con fuertes a lo largo de las fronteras, con un aislacionismo protector, creó la nación paraguaya. Más que un padre de un pueblo, fue un dictador que se arrogó el inefable título de Perpetuo. En la destrucción del tiempo lineal, en el caos que reordena un nuevo universo novelístico, Roa Bastos entreteje anacrónicamente, las legaciones de Belgrano y Correira, con fines anexionistas, enviadas de Argentina y Brasil, respectivamente, en 1811, 1824 y 1827. En su defensa del Paraguay, se justifica el Dictador. "Impedí las sucesivas invasiones que proyectaron someter nuestro país a sangre y fuego. La de Bolívar, desde el oeste por el Pilcomayo. La del imperio portugués-brasilero, desde el este, por

las antiguas rutas depredatorias de los bandidescos bandeirantes. Desde el sur, las constantes tentativas de los porteños". Considera la más infame de todas la que ideó el "infame Pueyrredón". (8) Se testifica con borrador autógrafo de Pueyrredón, en el cual se proyecta pacificar Santa Fe, dominar Entre Ríos y Corrientes y subyugar el Paraguay, al que reconoce como el país más rico de toda América. Francia, dominador del tiempo, zahorí del futuro, escribe: "Algún día, la obsesión de la patria americana, que sólo podía haber nacido en el Paraguay, el país más acorralado y perseguido de este continente, reventará como un inmenso volcán y corregirá los 'consejos' de la geografía corrompida por taimados comepueblos".

El discurso interminable del doctor Francia abarca desde su tiempo hasta el presente.

Se abre por ejemplo al Tratado de Itaipú de 1973, firmado por el dictador Stroessner y el Brasil. O hace guiños al lector, ironía, cuando el Supremo le dice a Juan Robertson: "Armaré una flotilla de barcos cargados hasta el tope. Los pondré bajo su mando y usted no parará hasta la Casa Blanca, quiero decir hasta la Cámara de los Comunes, a presentar esos productos, sus credenciales y mis demandas del reconocimiento de la independencia y soberanía de esta República" (9).

La mirada de Francia a la historia no sólo es contemporánea de su tiempo. Se proyecta hacia el pasado, en los orígenes, hasta las misiones jesuíticas y hacia el presente, actual, en la dictadura de Stroessner. *Yo, el Supremo* es una novela histórica y al mismo tiempo una historia novelada, una actualización del ayer en el hoy, donde los tiempos establecen una oposición dialéctica, una unidad en la narración, tras el combate de la historia con la fabulación. El pasado, encarnado en un personaje histórico (pero de ficción) se actualiza, mientras el presente, momentáneo, se historiza. El doctor Francia, viene del pretérito hacia el lector; mientras el general Stroessner es momificado, convertido en un personaje histórico, es decir muerto, aunque permanezca vivo. El Supremo, como un dios, es el señor del tiempo, maneja la historia a su antojo. Dice: "Yo no escribo la historia, la hago. Puedo rehacerla según mi voluntad, ajustando, reforzando, enriqueciendo su sentido y verdad". El discurso de Francia en la novela, sería el intento de hacer una historia modificada (manipulada) reescrita, según sus conveniencias. El papel del compilador, no con un discurso, sino con documentos, será devolver la historia su sitio, separar la verdad de la falacia, criticar al dictador. Ya César era, además de un grandísimo escritor, un historiador interesado, preocupado por su imagen futura en las manos del lector. Francia, por el recurso de la novela, goza, no sólo de la posibilidad de criticar a sus contemporáneos, sino también de contrastar en el futuro sus proyectos, justificándose ante partidarios y detractores.

El Dictador habla desde la subjetividad de su yo, queriendo convertir su discurso en historia corregida e interesada. Es un esfuerzo inútil por convertir su "yo", absoluto, en un "él" objetivo. El compilador, por el contrario, desde la objetividad, aporta documentos ajenos, históricos, para contrastar y contradecir los argumentos de El Supre-

mo. En este juicio de la literatura el Dictador permanace solo frente a las múltiples argumentaciones de sus adversarios, puestas de manifiesto por el compilador. Francia, con la perspectiva del tiempo, situándose en su época, en el período anterior y en el presente, intenta justificar lo inexcusable, la dictadura como algo natural: "El Supremo es aquel que lo es por su naturaleza. Nunca nos recuerda a otros salvo a la imagen del Estado,.de la Nación, del pueblo de la Patria". Francia no se siente dictador por la gracia de Dios; él mismo se considera Ser Supremo (en el culto a los mitos de la Revolución Francesa, aunque discrepa): "Tampoco se me antojó crear el culto al Ser Supremo, que algunos débiles gobernantes tienen que entronizar en los altares abriendo el paraguas de la protección para el mañana. El Dictador de una Nación, si es Supremo, no necesita la ayuda de ningún Ser Supremo. El mismo lo es". En el paralelo establecido entre el doctor Francia y Robespierre aquél se muestra más extremo, más jacobino, en lo que se refiere a la religión y a otros problemas de Estado.

José Gaspar Rodríguez de Francia iba para cura. Se torció su vocación religiosa por su destino como reformador político o déspota. En 1780 marchó a la Universidad de Córdoba de Tucumán donde cursó la carrera eclesiástica. Como circunstancia interesante para su educación, cabe señalar lo siguiente: el centro era dirigido por franciscanos en lugar de jesuitas, más abiertos aquéllos a las nuevas corrientes del pensamiento. José Gaspar alimenta sus ganas de saber con lecturas de Voltaire, Montesquieu y principalmente Rousseau, que será su principal mentor. En 1875, Francia se doctoró en Sagrada Teología. Recibió las órdenes de subdiácono pero no prosiguió su carrera eclesiástica.

De vuelta a la Asunción, José Gaspar ejerció primero de profesor en un colegio. A causa de sus ideas liberales fue destituido. Protestó Francia y propuso que se le abriera una información sobre su conducta, pero en vano. Ante la inutilidad de sus quejas, se dedicó a la abogacía. La experiencia eclesiástica y pedagógica pudo ser determinante para su vida posterior de reformador público y dictador. Promulgó el determinante para su vida posterior de reformador público y dictador. Promulgó el *Catecismo Patrio Reformado*, protegió la Iglesia Nacional en una actitud más cercana al protestantismo o la religión anglicana que al deísmo, dedicado al Ser Supremo o al culto de la razón. Francia, era un gran admirador de Napoleón y sabía que la religión utilizada era provechosa para la república. El Supremo reformador de todo lo humano y divino, lo es también de la iglesia. Limpió los conventos y los transformó en cuarteles. "Respeté los sacramentos. Destituí al obispo demente". "Pues aun cuando el gobierno ha dejadò de ser católico debe seguir respetando la fe religiosa, con tal que sea honrada, austera, sin malicia, sin hipocresía, sin fanatismo, sin fetichismo".

Francia define a Dios del siguiente modo:

"Dios es quien es definitivamente. El demonio lo contrario". También es una definición del Dictador Perpetuo. El Supremo se siente Dios, capaz de dominar el tiempo y contradecir a sus enemigos presentes y futuros. Francia no creè en el Dios de la Iglesia Católica, cree en sí mismo.

Aun habiendo dejado la carrera sacerdotal, el doctor Francia vistió con ropas eclesiásticas hasta 1790, fecha en la cual colgó los hábitos y se dio a una vida de disipación, aventuras galantes, orgías y juegos, tan contraria a su etapa anterior [10], hasta que una enfermedad le obligó a cambiar de nuevo, encerrándose en su biblioteca donde estudiaba astronomía. Estas oscilaciones, tan radicales, podrían explicar los extremos de su carácter. Ya en el poder, se aislaría, completamente en su palacio, viviendo en soledad como un cartujo, condición tan próxima a otros dictadores de la historia y la novela hispanoamericana [11]. "Nadie se sumergió con devoción tan inflexible como aquel estupendo doctor José Gaspar de Francia, que pasó allí veintiséis años, alejado del mundo y de la vida sin escuchar sino los ecos de sus propias voces en los silenciosos rincones del corazón" [12]. Vive como un dios antiguo, lejano y temido. En la soledad tiene su espacio protegido, su reino de este mundo. La realidad enmarca al personaje único, digno de novela o drama. El dueño de su Estado o de su mundo como tantas veces ocurre a los dictadores, es el prisionero de sí mismo, sometido a las precauciones y a las manías. El gran hombre, tan temido fuera de los muros del palacio, es, en la soledad de su prisión voluntaria, un fantasma enajenado, un pobre hombre, sometido a las necesidades más perentorias. "Su existir está lleno de soledad; nadie se mueve en su círculo: ni amantes, ni parientes, ni amigos. A nadie se liga, a nadie escucha, a nadie quiere". [13] Con frecuencia, el mejor amigo de los dictadores es un caballo o un perro (Sultán), como ocurría con Francia.

La dictadura es una patología de la convivencia social. Ninguna dictadura puede justificarse al servicio del pueblo. Ni la de Robespierre, ni la de Francia, ni la de Stalin. Las dictaduras del "Incorruptible", del "Supremo" o del comisario del proletariado son otras tantas imposturas. No hay otra forma de gobierno libre, responsable, digno con los ciudadanos que la democracia. La dictadura es una enfermedad política, transitoria o duradera, según la historia de cada país. En Paraguay, la dictadura ha sido casi un estado permanente de ocupación del poder, de usurpación, desde el doctor Francia hasta el general Stroessner. Si la dictadura es una enfermedad pública, ¿cabe alguna patología en la personalidad del dictador? Julio César Chávez recoge el informe de los biógrafos de Francia y escribe que "poseía un carácter extraño y variable. Era raro, lunático, misántropo. Ramos Mejía le dio un lugar en *Las Neurosis de los Hombres Célebres en la Historia Argentina.* Sufría constantes ataques de neurastenia" [14].

En *Yo, el Supremo* de Roa Bastos hay una confrontación dialéctica entre el discurso del dictador y los documentos del compilador, sustentada en la biografía y la historia, recreada en la ficción. Y hay también una meditación sobre la dictadura, omnipresente en Paraguay, desde los años de Francia a los días del general Stroessner. Francia aspiraba a la Dictadura Perpetua, en el poder absoluto, único y en el tiempo. Este plan, desmesurado, no podía cumplirlo en su vida, sino en la proyección histórica, en la eternidad huma-

na que es el tiempo total. Los planes de Francia se prolongan a obras que se realizan en otras épocas, hasta en la contemporaneidad de la dictadura de Stroessner. *Yo, el Supremo* es una novela sobre Francia y el poder absoluto, una ficción y una reflexión crítica.

Francia es un dictador excepcional. No proviene de la milicia sino que es un hombre de estudio. No asciende al poder por una conspiración o por un golpe militar sino por el voto de las asambleas libremente elegidas.

Ya Sarmiento había hecho notar que "no es un bárbaro criado en las estancias, en los suburbios de la civilización como su imitador Rosas; es un hombre educado, es un hombre de letras". Francia admira a Napoleón, pero no es un militar de fortuna o golpista, deseoso de gloria. Ha sido seminarista, profesor, abogado. Es un lector de Voltaire y de Rousseau, un hombre de revolución, de Estado, que intenta llevar a la práctica las ideas del siglo de las luces. El autoritarismo desmedido, el terror impuesto a sus enemigos, sobre todo a partir de la conspiración de 1820, elevarán a sangrante caricatura y no ejemplo, su poder absouto. Cuenta Julio César Chaves: "Ese terror escapa las fronteras y también del tiempo. Muerto ya, no hay campesino paraguayo, según refiere Demersay que no haga lo propio que los emigrados: ponerse de pie y descubrirse reverencioso cuando se recuerda al Finado". (15)

El Supremo es el señor de su país y de su época, pero también de la historia total del Paraguay y del tiempo. Protagonista de la novela quiere dominar las palabras, los recursos del compilador, las acechanzas de la invención. Dice a su secretario Patiño: "Del poder Absoluto, no pueden hacerse historias. Si se pudiera, El Supremo estaría de más: en la literatura o en la realidad". La historia es la crónica mortuoria del pasado. Estar en la historia es estar en la muerte y la dictadura perpetua no tiene fin, se prolonga en el tiempo hasta nuestros días. El Supremo piensa que nadie que no sea igual a él puede escribir la historia real o la historia inventada, las historias, la literatura. Tiene mala opinión de los literatos: "¿Quién escribirá esos libros? Gente ignorante como tú. Escribas de profesión. Embusteros fariseos. Imbéciles compiladores de escritos no menos imbéciles". El Supremo desconfía de las palabras. Según él son peligrosas. Los escritores pueden utilizarlas como mentiras, palabras de astucia, interesadas. Francia ve un máximo peligro en la literatura: "Unicamente los muertos podrán escribir sobre los muertos". La literatura corrige la historia, verdadera o falsa, la recrea. Los personajes de historia o de ficción, no son dueños de su destino. Están en manos del escritor que puede reconducirlos a la realidad del relato, tal vez a la verdad. Por eso El Supremo, que se cree dueño de la historia y del tiempo, se rebela contra el acoso del compilador, contra la verdad de la literatura que le descubre la alienación de su juego de poder, la contradicción entre su yo, con todas sus debilidades y un él, exterior, objetivo.

El Dictador es el señor de la República y su esclavo. Encarna un destino, no representa un cargo. Su misión es servir al pueblo. Vive con la única obsesión de un Jefe Supremo: "Proteger el bienestar común, la libertad, la independencia, la soberanía de la nación". Francia cumplió estos objetivos pero a un alto precio. No supo distinguir los límites de la justicia y la venganza personal contra sus enemigos, y hasta con sus antiguos compañeros como Fulgencio Yegros. Su saña se

hizo famosa y se extendió por todas las partes. Cuando en 1804, pidió la mano de Petrona de Zavala fue rechazada su pretensión con la acusación de ser mulato, que se repetiría en otras ocasiones. Hacia esta familia tendrá Francia un odio inextinguible, proyectado también a la clase social, a la aristocracia criolla.

Hacia 1820 había un gran descontento hacia el Dictador entre las clases privilegiadas de siempre: la aristocracia, el clero, los núcleos militares y la burguesía de los grandes comerciantes. Del pueblo llano, sin embargo, recibía su apoyo. Francia, bajo su mando Supremo, aspiraba a una república igualitaria. En el ejército, donde se fraguan las conspiracones y golpes militares, suspenderá los grados medios y altos. Un militar a lo máximo que podía aspirar era a sargento. Cuando es descubierta la conspiración de 1820 sus promotores son ejecutados, entre ellos Yegros y Aristegui.

Cavallero se suicida en prisión. Otros acusados como Iturbe, Echagüe y Machain serán también ajusticiados, después de quince años de prisión. A partir de 1820, Francia gobierna por el terror.

¿Cómo un lector de Rousseau y Montesquieu degenera en un dictador, en un sanguinario? Pueden buscarse explicaciones en su personalidad o en la dinámica de la historia. Su extraño carácter: sin amigos ni consejeros, encerrado en su palacio, con sus aficiones de estrellero y mago; su austeridad (sólo cobró la mitad de su paga hasta 1821 y luego nada); sus resentimientos y manías, sus odios. Sus cargos públicos abarcan desde que fue elegido alcalde de primer voto del cabildo de la Asunción (1808) hasta que es proclamado Dictador Supremo (1814) y Dictador Perpetuo (1816). Entre estos puestos fue síndico procurador, diputado electo por la provincia de Cádiz (otra falsa acusación de extranjero le impidió jurar el cargo). Según el biógrafo Julio César Chaves, el padre del Dictador no se sabe si era portugués, brasilero, francés o español [16]. Francia dirigió la revolución del 14 y 15 de mayo junto con Cavallero y Yegros. Formó parte de la junta presidida por Yegros (Congreso de junio de 1811). Cónsul de la República, Dictador Temporal y Dictador Perpetuo, Francia, hombre de estudio y no de espada, fue sin embargo un hombre de gran acción política. Muy ambicioso, amó el poder, al servicio de la patria y de sí mismo o el delirio. Las dictaduras, incluso la populista de Francia, se justifican como una salvación nacional o el gran sacrificio por el pueblo. Si el poder corrompe a quienes lo ostentan, el poder absoluto pudre las instituciones y corroe a sus mandatarios.

Francia es y se pierde en la quimera del poder absoluto. Identifica su yo con el Estado. Yo, el Supremo es la persona y la nación. Su justicia se mezcla con la libertad de la República, su venganza personal con el crimen de Estado. Antes que cualquier hombre, sea familiar, amigo (no los tiene) o ciudadano, están él y la Nación, José Gaspar y Paraguay, unidos, convertidos en historia o leyenda. Así se refleja en la novela de Augusto Roa Bastos. La única obsesión de un Jefe Supremo debe ser: "Proteger el bienestar común, la libertad, la independencia, la soberanía de la nación". Entre el Dictador y su pueblo no debe haber ningún poder intermedio. De ahí su idea de la sociedad igualitaria, sin títulos, grados o cargos: "Ninguna necesidad de un contrapoder intermedio entre Nación/Jefe Supremo. Nada de competidores". ¿Qué idea o qué sueño de sociedad y Estado tiene Francia? Aspira a la revolución continua: "La revolución revolucionaria no devora a sus verdaderos hijos". El Supremo se acerca a Robespierre y se aparta de su admirado Bonaparte que acabó con la Revolución Francesa, con sus principios de libertad, con sus principios de igualdad, fraternidad, en el consulado y el imperio, en su corte de mariscales, nuevos títulos y servidores agraciados. ¿Pudo Francia proclamarse rey o emperador? ¿Por qué no? Después de la independencia americana hubo emperadores en México o en Brasil. Francia era un hombre de ideas ilustradas, en este punto, más cercano a Robespierre que a Napoleón, su admirado.

La monarquía, como forma de poder, sin duda le repugnaba al Dictador, por el lujo y el boato de que habían hecho gala las cortes europeas, sobre todo la de Luis XVI y María Antonieta, causa de su perdición. Francia era una persona de rara austeridad que se exigía a sí mismo y a todos los demás, sobre todo a los magistrados y a los militares, a los que considera funcionarios

superiores del Estado. Les prescribe "una forma de vida de total austeridad; la que yo mismo me he impuesto. Ni ustedes ni yo podemos poseer bienes de ninguna naturaleza. Celibato perpetuo para no dejar viudas les mando. Nos está vedado constituir nuestra propia familia, pues nos llevaría a favoritismos injustos". Fue mandato que Francia, en su República ideal del Paraguay, cumplió en sí mismo e hizo cumplir. Ni se dio privilegios, ni a su familia, ni los permitió en los demás.

El Supremo exige de todos el acuerdo a su programa revolucionario o mesianismo sin Dios, donde él ocupa el lugar del Creador; es el jefe absoluto y el padre. Quien no está de acuerdo con él, tampoco lo está con la República; es un enemigo privado y público, a quien le espera la prisión, tal vez la muerte. El régimen de terror, excepcional, se hace cotidiano, adquiere el valor de la costumbre; es una lucha administrativa. Todo lo sacrifica el Dictador al supremo ideal de mantener a la República lejos de las apetencias anexionistas de sus grandes vecinos, Argentina y Brasil. Los paraguayos deben a Francia su independencia pero también su aislacionismo secular. Es una libertad conseguida a muy alto precio, vigilada por el Dictador.

El Supremo quisiera dominar el tiempo y el espacio, pero sólo domina la geografía de su país, protegida por fuertes en las fronteras, la prisión de su Estado y su época. Quisiera encaramarse sobre la historia, saber más allá, en el futuro. Le preocupa el proyecto de su obra, su cumplimiento en tiempos venideros. Aquí es atacado por el autor de la novela, compilador de citas históricas y documentales, creador de su novela; sabe más que Francia, domina el tiempo histórico, proyectado, y el tiempo del relato. El Supremo es reducido a la prisión de su soledad, al fracaso histórico de su desmesurada empresa: "Pero construiste sobre ese laberinto otro más profundo y complicado aún: el laberinto de tu soledad. Jugador a los dados de la palabra. Tu soledad. Tu antigüedad. Llenaste, viejo misántropo ese laberinto de tu horror al vacío con el vacío de lo absoluto". Le critica su soberbia egoísta, la desmesura de sus pretensiones, la imposibilidad social, verdadera de su revolución, remedo, autocracia: "¿Creíste que la revolución es obra de uno-solo-en-lo-solo? Uno siempre se equivoca; la verdad comienza de dos en más..." El Supremo, con fama de estrellero o brujo, ha querido dominar el azar en la naturaleza (aprisionar el aerolito), vencer sobre el misterio o la religión, también sobre la ciencia, sacar al país de los caminos equivocados: "Me preocupa dominar el azar. Poner el dedo en el dado, el dado en el dédalo. Sacar al país de su laberinto". (Obsérvese la aliteración en la repetición del fonema "d"). El Dictador destruye el laberinto mágico pero crea un laberinto real, subterráneo de las prisiones. La libertad exterior, de la República, supone la negación de la libertad de los ciudadanos.

El Supremo lucha contra sus enemigos en el tiempo segmentado de su dictadura. Lucha con el tiempo venidero para adecuar sus proyectos a la realidad imprevisible. Lucha, sobre todo, contra el tiempo en la novela, acotado, corregido por el compilador. Se abre la novela con el pasquín autógrafo, remedo de sus decretos, caricatura y la voz airada del Dictador que clama contra sus enemigos desde la tumba; se cierra, en el momento de la descomposición, de la destrucción total y bajada a los infiernos. Al principio de la novela se oye la voz del Dictador: "Sacan panfletos, pasquines, libelos. Soy una figura indispensable para la maledicencia. Ahora se atreven a parodiar mis Decretos Supremos. Remedan mi lenguaje, mi letra, buscando infiltrarse a través de él". El Supremo, muerto, todavía vive en la memoria colectiva, mediante su obra y el terror, tratando de justificarse ante la historia y el discurso del relato. En las páginas finales, las condenas se suceden como una catarata de improperios: "Porque lo peor de todo, grotestco Arqui-loco, es que el muerto siempre y en todas partes sufre, por muy muerto que esté con mucha tierra y el olvido encima". ¡Perdiste tu aceite, viejo exteólogo metido a repúblico!" "No pequeña momia; la verdadera Revolución no devora a sus hijos. Unicamente a sus bastardos". "Las larvas seguirán pastando en tus despojos tranquilamente". "¿Qué tal, Supremo Finado, si te dejamos así condenado al hambre perpetua de comerte un güevo, por no haber sabido..."

Yo, el Supremo, según aclara Roa Bastos en la nota final, es un libro basado en numerosísima documentación y años de trabajo que ha sido

leído primero y escrito después. El autor más que un libro particular, lo considera un libro colectivo. Recoge la memoria histórica, la re-escribe, la reordena en el tiempo del relato. Roa Bastos se ha basado en la historia y en la biografía de José Gaspar Rodríguez de Francia para escribir una novela. La historia que en ella debió ser narrada no ha sido narrada. La ficción se impone a la historia.

Los personajes recobran en el tiempo del relato una vida ficticia, acaso verdadera. El Supremo, es recreado en su época y se proyecta hasta la actual.

En el juego de perspectivas, no es la figura grandiosa y terrible de su tiempo, imitada de Robespierre, admirador de Napoleón. Cercado por la documentación del compilador, prisionero en su laberinto de notas, manejado por los hilos del creador-novelista, es una caricatura pero también un personaje de ficción. En la historia está muerto, condenado a su estatua, a los tópicos del panegirista y contemporáneos. Augusto Roa Bastos desde su novela, le ha recreado.

Lo ha hecho vivir desde la muerte a la nada (a la descomposición). En el juego de perspectivas ha colocado al dictador en su sitio, rebajándole de la gloria falsa, sustentada en el poder absoluto y en el terror, a la caricatura del fracaso real, la descomposición.

Del Supremo Dictador al Supremo Finado. Sin embargo, por obra de Roa Bastos, Francia, que era un siniestro personaje de la historia y la leyenda, es también ahora un personaje de ficción.

Notas

(1) La concepción borgiana del mundo influye en Augusto Roa Bastos. Véase como ejemplo el relato "Las ruinas circulares".
(2) Véase Georg Lukács: *La novela histórica.*
(3) El doctor Francia aparece ya mitificado como el Supremo en *Hijo de Hombre*, a través del recuerdo de Macario.
(4) Autor de *Siete años de aventuras del Paraguay.*
(5) Autor de *Historias del Paraguay.*
(6) Rengger y Longchamp fueron autores de *Essai historique sur la révolution du Paraguay*, publicado en 1827.
(7) Autores de *Letters on Paraguay; An Account of a Four Years Residence in that Republic, under the Gobernment of the Dictador Francia*, publicadas en 1838, en tres volúmenes.
(8) Las citas de la novela *Yo, el Supremo* de Augusto Roa Bastos van entrecomilladas en el texto, sin indicación de notas.
(9) Los hermanos Robertson, Willian P. y John P., escoceses, fueron los primeros británicos en visitar Paraguay. Tuvieron licencia para hacer transacciones comerciales, pero más tarde fue rescindida por el Supremo.
(10) Véase la biografía de Julio César Chaves *El Supremo Dictador*, Gráficas Yagues, S.L. Madrid 1964.
(11) Están los otros dictadores, véase la proximidad con *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez.
(12) Véase Fulgencio R. Moreno. *La Ciudad de la Asunción*, cap. XX, citado por Julio César Chaves.
(13) Julio César Chaves, op. cit, pág. 206.
(14) Julio César Chaves, op. cit., pág. 211.
(15) Julio César Chaves en el prólogo, op. cit.
(16) Julio César Chaves, op. cit., pág. 25, donde se habla sobre los orígenes del doctor Francia.

La concepción etnocéntrica de la historia

Aportes lingüísticos y antropológicos para una nueva forma de periodización

Mónica Nicoliello

Profesora de Historia egresada del IPA
Estudiante de la Licenciatura de Historia
de la Facultad de Humanidades

I. ¿Por qué, si a partir de 1930 la Historia, en cuanto ciencia social, ha sufrido grandes transformaciones metodológicas, el esquema de periodización utilizado por los historiadores no ha variado con respecto al tradicional? De acuerdo con éste, la **prehistoria** sería la etapa anterior al empleo de la escritura; la **historia** propiamente dicha comenzaría con el desarrollo de las grandes civilizaciones de Egipto y Mesopotamia; la **época antigua** finalizaría en el 476 d.C., con la caída de Roma; la **edad media** en el 1453 d.C. con la ocupación de Constantinopla por los turcos; la **época moderna** en 1879, con la revolución francesa, y nosotros viviríamos en la **época contemporánea**, que a su vez podría admitir la división en **primera y segunda revolución industrial, época industrial y post industrial.**

Es obvio que este esquema tenía que ser criticado abiertamente por su carácter **fáctico. No sólo él**, sino toda la historia **événementielle**: "La historia aparece hoy como una ciencia en plena evolución. Las certidumbres o verdades "definitivas" de la historiografía positivista pertenecen al pasado, y el hecho de que tal concepción de la historia se mantenga en ciertos países por efecto del atraso, de la inercia o de la falta de información, no hace que esté menos superada". (1) Sin embargo, y más allá de que a partir de mediados del siglo actual se pasó de la "historia-narración" a la "historia-problema", siguió resultando insuficiente el planteo. La nueva crítica consistía ahora en que el enfoque que éste reflejaba era **eurocéntrico.** Fernand Braudel, apostando a una "historia de las civilizaciones", y por lo tanto, de las "estructuras de larga duración" procuró empezar su trabajo analizando la historia de los pueblos no europeos tales como el Islam, el Africa ñegra, etc. Y a pesar de ello, el reproche siguió siendo que: "Estas prudentes consideraciones no excluyen el uso singular del concepto de civilización, con partida de nacimiento griega y heredero legítimo: el confusamente llamado

mundo Occidental". [2] Pero si alguien ha creído que en los países no capitalistas, este criterio ha sido revisado, se equivoca. Lo dicé un cubano: "La solución de salvaguardar estas cuatro divisiones con nuevos contenidos -'La Antigüedad correspondería al esclavismo, la Edad Media al feudalismo, los Tiempos Modernos al capitalismo ascendente, el Mundo Contemporáneo al capitalismo desarrollado, confrontado ya con el socialismo desde 1917 y 1949'- no cambia en absoluto el carácter autocentrado de este intento de elevar una historia regional -importantísima, sin duda- a verdad universal. Discurso que está en estrecha relación ideológica con la legitimación del dominio imperialista de las potencias capitalistas 'occidentales' ". [3]

II. ¿En qué consiste propiamente el carácter etnocéntrico de la historia actual, en cuanto ciencia? Después de 1930, cuando se empezó a utilizar el concepto de **revolución neolítica** de Gordon Childe, Luis Pericot pudo afirmar: "Es tal la profunda mutación que las sociedades humanas experimentan con el neolítico, que bien justificada nos parece la pretensión de algunos prehistoriadores de implantar una nueva división de la historia humana, en la que el neolítico constituiría la etapa clave, con una historia antigua del hombre hasta ese momento y una historia moderna a partir del mismo". Y a continuación: "Por lo menos, si atendemos a la base económica, a la explotación de los recursos de la tierra, la innovación reflejaría lo ocurrido mejor que la división actual". [4] Esta nueva periodización, que podríamos llamar de **índole infraestructural**, empezó a ser utilizada para aquellas culturas que no encajaban en el esquema anterior, y cuya industria, la pala del arqueólogo desenterraba o el estudio del antropólogo revelaba. Así: "Un primer estadio o época cultural está caracterizado (en América) por el dominio de tecnologías basadas en una recolección simple, acompañada por caza incipiente o elemental. Este subestadio correspondería denominarlo **formación de los cazadores inferiores**, equivalente a la época prehistórica llamada lítico inferior (Willey, 1966) o tal vez, más correctamente protolítico y epiprotolítico (Menghin, 1957) o de hachas de mano o bifaciales también llamado por algunos época prepuntas de proyectil (Krieger, 1964) o de las culturas de lascas y nódulos (Bosch Guimpera, 1958) o también tradición de instrumentos de núcleo y de instrumentos de lascas y huesos (Mac Neish, 1971) y aun hasta de tipo paleolítico inferior, por otros (Capdeville, 1921; Le Paige, 1964). También Cardich (1971) lo ha llamado de guijarros, instrumentos toscos y/o maderas y huesos". [5] Observemos que a pesar de toda la riqueza conceptual que manifiesta la clasificación, el criterio utilizado ahora, y que se aplica a culturas ya sea **pre** o **extra** europeas es claramente **infraestructural**. De manera directa o indirecta, y según lo confiesa el autor en otra parte de su trabajo, el planteo está influido por el pensamiento marxista: "Se sucedieron en América por lo menos tres modos de producción básicamente diferentes, a saber, el **modo de producción de la bandas cazadoras-recolectoras, el modo de producción de las tribus aldeano-agrícolas y el modo de producción de los Estados agrarios de tipo 'Asiático' ".** [6] Pero este concepto de **modo de producción** usado un siglo antes por Marx y Engels, coincidía, a su vez, con el de Morgan. Esto era lo que él pensaba de la evolución histórica: "La habilidad en esa producción desempeña un papel decisivo en el grado de superioridad y de dominio del hombre sobre la naturaleza: el hombre es, entre todos los seres, el único que ha logrado un dominio casi absoluto de la producción de alimentos. Todas las grandes épocas de la humanidad coinciden, de manera más o menos directa, con las épocas en que se extienden las fuentes de existencia". [7] Este pasaje, entusiasmó, junto con toda la obra, a Engels, quien lo citó en uno de sus trabajos fundamentales, con este comentario: "Morgan fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad, y su clasificación permanecerá sin duda en vigor hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla". [8] Marx y Engels estaban convencidos de que el conocimiento de la evolución **económica** de la humanidad les permitiría desentrañar las principales leyes o tendencias que impulsan, a su vez, la evolución histórica en el resto de los campos de la cultura: "Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la

producción y la reproducción de la vida inmediata". [9] Si Morgan coincidía con Marx, a pesar de haber trabajado en forma independiente, era por que el marxismo no constituía sólo el pensamiento de un hombre, sino el espíritu de una civilización, de una época. Dicho de otra forma, **las ideas estaban en el ambiente.** Pero ¿de dónde venían esas ideas?

III. Esa manera de pensar, había nacido con la **revolución industrial.** Wordswhorth, en 1830, la celebraba: "Bajo el imperativo social de la Industria/ ¡cuán vivo, cuán gran crecimiento!" [10] Y efectivamente, los hombres estaban frente a una de las transformaciones más importantes de la historia de la humanidad: "Aún no llevamos mucho tiempo instalados en este paisaje de minas y centrales eléctricas; no hace mucho que hemos empezado a vivir en este hogar nuevo que todavía no hemos terminado de construir. Todo ha cambiado tan rápidamente a nuestro alrededor: las relaciones humanas, las condiciones de trabajo, las costumbres. Nuestra misma psicología ha sido sacudida hasta sus más íntimos rincones". [11] Los hombres que participaban de estas transformaciones tenían conciencia de su importancia; de la **superioridad material** que adquirían por esta vía sobre otras civilizaciones. Deducían, además, que esta superioridad material implicaba **superioridad espiritual:** "Todas las naciones deben aproximarse algún día al estado de civilización a que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más liberados de prejuicios, tales como los franceses y los angloamericanos". [12] Y al confrontar su superioridad técnica con la de otros pueblos observaban: "Cortan (los charrúas) de cualquier árbol tres o cuatro ramas verdes y las encorvan hasta clavar los dos extremos en tierra. Sobre los tres o cuatro arcos formados por estas ramas, y un poco alejados los unos de los otros, extienden una piel de vaca, y he aquí una casa suficiente para el marido, la mujer y algunos niños. Si es muy pequeña se construye otra al lado, y cada familia hace otro tanto. Se comprende bien que no puedan entrar más que como los conejos en su agujero. Se acuestan sobre una piel y duermen siempre con la espalda, como todos los indios salvajes. Es inútil advertir que no tienen sillas, bancos ni mesas y que sus muebles se reducen a casi nada". [13] Había un paralelismo entre este desarrollo **material** y aquél otro, **espiritual:** "... es imposible redactar un catecismo de lenguas tan pobres y que carecen de palabras para expresar ideas abstractas y aun para contar más allá de tres o cuatro". [14] E incluso: "Me dijeron que los tupís llevaban una vida errante y que no dormían dos días seguidos en el mismo sitio; que no hablaban y que ladraban lo mismo que los perros; que tenían el labio inferior enteramente cortado de alto abajo; que eran antropófagos, y que dos de estos salvajes, que habían cogido en dos diferentes ocasiones, se habían dejado morir sin querer ni comer, ni hablar". [15] Se daba por supuesto que el desarrollo **superestructural,** para tomar la terminología de Marx, iba paralelo al desarrollo **infraestructural.** La idea, y la propia concepción materialista estaban presentes en el **ambiente,** lo mismo en el siglo XVIII que en el XIX. De la observación de cómo la revolución industrial había modificado la vida cotidiana y la cultura se deducía la influencia determinante de la estructura económica con respecto a las demás. Entonces, era lógico suponer que si la cultura europea era la más evolucionada, la más antigua y más avanzada en todos los planos por igual, la historia debiera ser **eurocéntrica.** Es cierto que algunos pueblos no europeos habían llegado a ser **altas civilizaciones,** como era el caso de China, o la India, pero: "Para el inglés de las colonias, el indio no es, por regla general, más que un **negro,** y si a veces le manifiesta algún respeto o le abre las puertas de su casa, es debido a sus millones y no a sus cualidades". [16] El negro, considerado el **hombre primitivo** por excelencia, era incluso asimilable a los animales. Con respecto a él: "Las siguientes deducciones fueron hechas: 1º Que hay tan buenas razones para clasificar al negro como una especie distinta al europeo como las que hay para hacer del asno una especie distinta de la cebra; y si tomamos en consideración en la clasificación, la inteligencia, hay más grande diferencia entre el negro y el anglosajón que entre el gorila y el chimpancé". [17] Por otro lado, el **darwinismo social** aplicado a la historia, implicaba que había una ley o mecanismo por el cual las **razas más débiles** se extinguirían frente al avance de la **civilización europea.** Pero antes

de que Darwin expusiera el mecanismo de la evolución de las especies por medio de la **selección natural**, ya existía el darwinismo social aplicado a la historia. Uno de sus máximos representantes, Hegel, sostenía que las culturas indígenas americanas "habían de perecer tan pronto como el Espíritu se acercara a ellas". (18). El **materialismo histórico**, el **racismo seudocientífico** y el **darwinismo social anterior y posterior a Darwin**, se unieron para formar la **concepción etnocéntrica de la historia.** Esta lo fue y lo sigue siendo en cuanto explicación de la historia en función de los intereses y puntos de vista de una etnia, y "la etnia (a veces confundida con la tribu) expresa la más grande unidad tradicional de conciencia de especie en sentido de encuentro de lo biológico, de lo social y de lo cultural; comunidad lingüística y religiosa, relativa unidad territorial, tradición mítico-histórica (descendencia bilateral a partir de un antepasado real o imaginario) y tipo común de organización del espacio". (19)

IV. Es posible que, si la actual ciencia histórica todavía está impregnada de los tres elementos constituyentes del etnocentrismo que hemos citado, no exista aún como **ciencia** sino como **etnociencia**, es decir, una forma de **seudociencia** o **ideología**, como lo puede ser la astrología. La forma de periodización lo pone de manifiesto, porque implica: a) priorizar, en lo que se refiere a la evolución cultural, el estudio de los elementos de tipo **infraestructural**, de lo cual **sale favorecida la civilización europea** (concepción materialista de la historia); b) **descartar el estudio de muchísimas culturas y civilizaciones**, porque se supone que no aportaría tanto como la primera clase de estudio, lo cual es un reflejo de la **teoría del darwinismo social** (las culturas no europeas están llamadas a extinguirse frente a la expansión de las europeas); c) suponer que **el desarrollo de la infrestructura va paralelo con el de la superestructura, etc.** Y ésto sucede a pesar de los préstamos que la historia ha recibido de la economía, de la sociología y ciencia política.

V. Sólo hay una ciencia capaz de **relativizar** la cultura propia y ajena; la **antropología**. Al tener información más detallada que la historia en lo que se refiere a elementos **superestructurales:** religión, organización social, Derecho, etc., con respecto a los llamados **pueblos primitivos** lo mismo que de las **civilizaciones actuales**, puede ser más objetiva, a la hora de calificar y clasificar, como lo hace la historia, a los pueblos por su grado de civilización. Otra ciencia que puede arrojar luz sobre estos temas es la **lingüística.** Desde el momento que sabemos que el lenguaje se desarrolla en relación con el pensamiento, y con todo el entorno cultural, los estudios lingüísticos pueden arrojar mucha luz acerca del grado de desarrollo cultural de muchos pueblos. Si se parte de una concepción materialista de la historia, siempre se llega a la idea de que los pueblos más atrasados en el plano **material**, también lo son en el plano **espiritual.** Pero esta idea es sólo eso, una idea, la idea directriz de una concepción **etnocéntrica.** Precisamente, los estudios antropológicos y lingüísticos, no necesariamente modernos, la cuestionan. A contrapelo de lo que fue la opinión dominante en los siglos XVIII y XIX, y buena parte del siglo XX, se puede pertenecer a una cultura de base material **primitiva** y que, al mismo tiempo, haya sido capaz de generar una superestructura **avanzada.** A este respecto se **deducía** que: "el hombre salvaje... que no hace más que lo que le imponen las pocas necesidades que experimenta" era, además, el "que no escribe, que habla poco, que se expresa en una lengua desconocida, a la que faltan una multitud de palabras y expresiones". (20)

VI. Sin embargo, en 1969, -y seguramente antes- John Lewis afirmaba: "Se ha creído antes, que los pueblos primitivos tenían vocabularios primitivos de doscientas o trescientas palabras. Pero no es así. El vocabulario usado corrientemente entre los salvajes puede llegar a 20.000 palabras, de las cuales, 2.000 son las palabras empleadas en la conversación cotidiana. Este vocabulario es realmente mayor que el usado por muchos norteamericanos. Además, debido a que la estratificación social está menos desarrollada, todos participan del uso del extenso conjunto de palabras... Los lenguajes de los pueblos primitivos no sólo son ricos en palabras, sino altamente complejos en su estructura. Sin embargo, las reglas de la gramática no están formuladas, a pesar de lo cual se cumplen rigurosamente. Para el indígena la inmensa variedad de estructuras de lenguaje le resultan obvias y lógicas, como a

nosotros nos lo parecen las nuestras; pero nosotros solemos considerarlas difíciles y hasta innecesarias". [21] Los esquimales, constata, usan en forma cotidiana 10.000 palabras, cuatro veces más que los norteamericanos. [22] En cuanto a los fueguinos, pueblo "sin otra habitación más que una miserable choza hecha de troncos y de matas secas, en la que el viento, la nieve y el agua penetraban por todas partes, casi desnudos, sin ninguna comodidad, ni siquiera las que pueden ser proporcionadas por el arte más rústico, sin ningún medio para prepararse el alimento" [23] según escribía Jacques Cook, "tenían una concepción de la divinidad que deslumbró a los etnólogos de la escuela de Viena" de acuerdo con la opinión de Daniel Vidart [24]

VI. Analicemos un caso cualquiera de desarrollo lingüístico y religioso en un pueblo de base material pobre. Tomemos, precisamente, el caso de los fueguinos, como podíamos tomar cualquier otro. ¿En qué consistía esa "concepción de la divinidad que deslumbró a los etnólogos de la escuela de Viena"? Los **alacalufes, yámanas** y **onas** creían en **un único ser invisible y bueno**, que los primeros llamaban **Alep-láyp** o **Arka-Kercis**, los segundos **Wataunineu**, y los terceros **Timaukel** o **Timaulk.** Este ser era **antiquísimo, eterno, omnipotente y había creado todas las cosas.** No se atrevían a nombrarlo, como los hebreos. Además, **el dios no necesitaba ceremonias, ni ninguna clase de actos de culto externo.** También creían en un principio maléfico, que los alacalufes llamaban **Alet Ceilaber** o **Taquatú.** Existía incluso la creencia en un cielo y en un infierno: de acuerdo con los alacalufes, el paraíso era un bosque delicioso, lleno de animales de caza, adonde iban las almas de los buenos, y el infierno, morada de los malos, un pozo profundo, oscuro, y lleno de sangre. De acuerdo con los onas, el paraíso era **Kónik-Sción**, una **morada dentro del cielo** y el infierno, un pozo oscuro y frío. Esta concepción monoteísta y abstracta de la divinidad, se completaba con el manejo de una lengua que, según el misionero anglicano Thomas Bridges, contaba, en el caso de los yámanas, con más de treinta mil voces. [25] Las lenguas de Tierra del Fuego eran de tipo polisintético prefijador arcaico, a diferencia, por ejemplo, del quechua, una lengua sufijadora polisintética moderna. Esto significa que existía un número muy grande de partículas monosilábicas que actuaban como sufijos y prefijos -siendo más numeroso este grupo en el caso de los fueguinos- que, al combinarse con verbos, adjetivos, sustantivos, etc., daban todo el abanico de su vocabulario. Los sufijos podían tener función nominal, indicando carácter negativo, positivo, diminutivo, adjetival, participial, etc. o verbal, señalando instrumentalidad, acción interrumpida, acción reflexiva, acción transitiva, acción intransitiva, etc. Los innumerables prefijos señalaban si la acción verbal se efectuaba con carácter general, sin limitaciones de lugar, tiempo u objeto; si expresaba movimiento, acción completa, direccionalidad o causalidad. [26] El número del sustantivo podía indicar no sólo singularidad y pluralidad sino dualidad y subconjunto de un conjunto, como la partícula yámana **ndaian** que indica personas dependientes de una persona central: **Pitendaian** es Pedro y los que iban con él. Para poner otro ejemplo, "(los dos prefijos) **tu-** y **mu-** se unen para expresar una función especial, que Bridges describe como 'hacer a otra persona hacer algo para sí mismo', una idea verdaderamente compleja" [27] Las partículas podían indicar, además, carácter locativo, dativo, genitivo, podían funcionar como pronombres, etc. Es verdad que los tiempos verbales eran sólo tres, y los numerales no pasaban de diez, o tal vez tres, pero los modos personales del verbo, cinco, superaban a los nuestros: imperativo, indicativo, subjuntivo, intencional y consecutivo. El intencional, suponía la existencia de una partícula, **ya-** que unida a un verbo y a un pronombre, servía para indicar una idea compleja: **hai-ya-kuchi-de**, de **hai**, yo, **kuchi**, embarcar, **de**, tiempo pasado; **estaba a punto de embarcarme.** El consecutivo se formaba con la partícula **ka**, que podía tomar tres formas diferentes: **kö, kag** y **köx**, que unidas a otro verbo, indicaba simultaneidad entre la acción de éste y otra acción, abstracta, y para la cual no tenemos ni un verbo, ni un modo, ni un prefijo, y que incluye las ideas de levantarse, despertarse y ponerse en marcha. Así, **kö-kutana, kag-öra, kö-teki**; levantarse y andar, despertarse y llorar, ir a ver. [28] Por otro lado, los tiempos verbales, no obstante ser tres, podían en el contexto de la oración sugerir otros tiempos más

complejos. Las tribus liberianas, sin embargo, conocen los tiempos verbales que los hispanoparlantes [29] y los esquimales, de acuerdo con Sapir (1884-1939) tienen palabras para indicar todas las tonalidades de la nieve, mientras las tribus amazónicas ven variados y diferentes colores donde nosotros sólo encontramos "verde", "marrón" y "amarillo". Analizando, además, el sistema numérico de otros pueblos "primitivos", se puede encontrar lo que a los fueguinos les "faltó": los aztecas tenían un solo signo jeroglífico para indicar 8.000, cuando nosotros necesitamos cuatro signos para esa cantidad, la que además, dependiendo de su posición relativa podía resultar multiplicada veinte, cuatrocientas, o más veces, y los mayas emplearon el cero mucho antes de que éste se difundiera por Asia y por Europa [30].

VII. Rastreando en el pasado, resulta que los antiguos egipcios, en la época de las primeras dinastías, ignoraban la fabricación de instrumentos de hierro, la rueda, la moneda y la domesticación del caballo, que sí conocían otros pueblos, indoeuropeos o semitas, de la misma época, y no obstante, crearon el calendario, la matemática, astronomía, agrimensura e ingeniería; el Estado y la escritura. Los helenísticos, como los romanos, tenían un sistema muy primitivo de montar a caballo, ampliamente superado por los germanos y mongoles, y otros pueblos esteparios, pero habían sabido medir la circunferencia de la Tierra, con Eratóstenes, y, con Marino de Tiro, hasta suponían que una parte de las "antípodas" podía estar habitada, de todo lo cual, los mongoles, germanos, y pueblos esteparios, no tenían la remota idea, y que para sus descendientes, los europeos de los siglos X a XV, que conocían perfectamente el uso de la montura, el estribo y la herradura, era la última novedad de la ciencia. Los mayas de la misma época tenían un calendario casi tan exacto como el astronómico, y, por lo tanto, más avanzado que el europeo, mientras en el plano de la producción agrícola, puede decirse que no habían superado la etapa de los cultivadores seminómades.

VIII. Estos datos antropológicos, aplicados al campo de la historia, permiten observar al menos seis cosas: a) que una superestructura (lingüística, religiosa, artística, científica) puede desarrollarse de manera independiente -aunque no de manera completamente independiente, como lo prueba la ausencia, en los fueguinos, de un sistema de numeración avanzado- con respecto a la infraestructura. De todas formas, les hubiera bastado tomar contacto con una de esas altas civilizaciones americanas que han sido **neolíticas**, para ingresar al mundo de las complejidades matemáticas. Estos últimos pueblos, diestros en el pulido de la piedra, clasificados e igualados así con, por ejemplo, los autores del **antropolito** de Mercedes, varios siglos más antiguos, y sin el mismo grado de desarrollo intelectual, estaban en camino de llegar, por convergencia, a la misma concepción naturalista y realista del arte griego y romano: así lo documenta el célebre "atleta" olmeca de los siglos XII a VI a.C. de 66 cm de alto, copia un modeo vivo y reproduce el aspecto del cuerpo humano en movimiento, como similares estatuillas del período arcaico griego. [31] La misma expresividad de los retratos escultóricos romanos tiene una urna zapoteca con rostro humano realista de los siglos I a III d.C. [32] Lo mismo puede decirse, en otro contexto civilizatorio, de los bustos de bronce de Ifé en Africa, Nigeria, hacia el siglo XII d.C. [33], etc.;

b) que hay una evolución paralela a la de las estructuras políticas, económicas, sociales ideológicas y mentales tradicionales; la historia de las **estructuras del pensamiento propiamente dicho**, que por haber sido tomadas por un epifenómeno, explicables en función del grado de civilización material, fueron dejadas de lado;

c) podemos plantearnos el problema al revés: si las superestructuras de las culturas de los pueblos primitivos evolucionaron **independientemente** del grado de complejidad de su modo de producción ¿no se habrán desarrollado las estructuras socioeconómicas de los países **occidentales** independientemente de los progresos alcanzados en el plano espiritual?;

d) que es probable que sea muy escasa la capacidad de incidir de las infraestructuras en las superestructuras y viceversa;

e) si todo lo anterior es verdad, la evolución espiritual de la humanidad, indiferente a los progresos alcanzados en el plano económico y tecnológico, tiene lugar gracias a **mecanismos propios**, que no han sido estudiados. El análisis de

estos mecanismos, tal vez nos pondría al tanto de una historia por ahora desconocida, con sus propias clasificaciones y subdivisiones, de acuerdo a la cual, los pueblos que emplean cotidianamente 2.500 palabras, como los norteamericanos, aparecerían como **prehistóricos** con respecto a los esquimales, que usan 10.000 en su vida diaria;

f) por último, al "extinguirse" los "pueblos primitivos" ¿no se produce una involución irreparable en el plano antropológico? ¿cuántos siglos le llevará a "Occidente" alcanzar un acervo lingüístico de 20 a 30.000 palabras que se pudo haber ahorrado dándole una oportunidad histórica a los alacalufes o esquimales? ¿Qué desarrollo artístico podía haber alcanzado México, de haberle dado igual posibilidad a los aztecas?

IX. Como conclusión, el **carácter etnocéntrico** de la actual concepción de la historia, no tiene nada que ver, absolutamente, con su índole fáctica. Por el contrario, ésta se acentúa a medida que se abren camino los estudios de tipo sociológico y económico, que descartan, o incluyen como "primitivas" a todas las sociedades no europeas. En cambio, los estudios antropológicos y lingüísticos permitirán relativizar el planteo, siempre materialista, y por materialista, etnocéntrico, y por etnocéntrico, **ideológico**, que suele adquirir la historia a la hora de proponer periodizaciones o criterios de desarrollo.

Notas

(1) Cardozo, Ciro, y Pérez Brignoli, Héctor, "Los métodos de la historia", Editorial Crítica, Barcelona, 1986, pág. 34.
(2) Morales, Salvador, "Eurocentrismo y descolonización de la historia" en "Tiempo de Historia", Año 1, Nº 1, pág. 4.
(3) Op. cit., pág. 7.
(4) Pijoan, José, "Historia del Mundo", Editorial Salvat, Barcelona, 1977, pág. 97.
(5) Berdichewsky, Bernardo, "En torno a los orígenes del hombre americano", Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1973, pp. 115 a 116.
(6) Op. cit. pág. 147
(7) Morgan, Lewis, "Ancient Society of Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization", Ed. Mac Millan and Co., London, 1874, pág. 19, citado por Engels, Federico, "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", Editorial Progreso, Moscú, 1981, pág. 19.
(8) Ibídem
(9) Op. cit. pág. 3
(10) Wordsworth, William, 1830, poema citado por Mira, José, en "Documentos de Historia del Mundo Contemporáneo", Ed. Alhambra, Madrid, 1986, pág. 39.
(11) Saint-Exupery, Antoine de, "Terre de hommes", 1939, cit. por Mira, J., Op. cit., pág. 129
(12) Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1973, citado por López Cordon, Ma. V., "Análisis y comentarios de textos históricos", Tomo II, pág. 200.
(13) Azara, Félix de, "Viajes por la América Meridional", Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1969, pág. 189.
(14) Op. citem, pág. 256
(15) Op. cit. pág. 209
(16) Rousselet, L., "Viaje a la India de los maharajahs", 1876, citado por Mira, J., Op. cit. pág. 143
(17) Hunt, J., "Sesión científica de la Sociedad Antropológica de Londres de 17 de noviembre de 1863, Journal of the Antropological Society of London, 1864, citado por Mira, J. Op. cit., pág. 142.
(18) Hegel, "Filosofía de la Historia Universal" 1830, citado por Vidart, Daniel, "Ideología y Realidad de América" Colección Nuestras Raíces, Nº 1, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1990, pág. 20.
(19) "Enciclopedia de las Ciencias sociales. Diccionario de Antropología" trabajo realizado bajo la dirección de André Akoun, Editorial Asuri, Bilbao, 1983, pág. 153.
(20) Azara, F. de, Op. cit., pág. 186
(21) Lewis, John, "Antropología simplificada", Compañía General de Ediciones S.A., México, 1980, pp. 105 a 106
(22) Op. citem, pág. 145
(23) Cook, Jacques, "Relation d'un voyage fait autour du monde" (1769-70-71) Tomo II, pág. 287, citado por Agostini, Alberto de, "Treinta años en Tierra del Fuego" Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1956, pág. 284
(24) Vidart, Daniel, Op. citem, pág. 49
(25) Agostini, A. de, Op. citem. pp. 300 a 326
(26) Holmer, Nils, "Apuntes comparados sobre la lengua de los Yaganes (Tierra del Fuego)" en Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Apartado Nº 10, Montevideo, 1953, pp. 193 a 241.
(27) Holmer, N., Op. cit. pág. 211
(28) Op. cit., pág. 129
(29) Lewis, John, Op. cit., pág. 106
(30) Levene, Ricardo "Historia de América" Tomo II, Editorial Jackson, Buenos Aires, 1949, pág. 215
(31) "El Museo Nacional de Antropología", Pedro Ramírez et al., Panorama Editorial, México, 1968, pág. 133.
(32) Op. cit. pág. 118
(33) Arte/Rama Nº 108, Director Responsable Nicolás J. Gibelli, Editorial Codex S.A., Buenos Aires, 1961, pág. 154.

La Conquista Española cuestionada

Prof. Ma. Stella Arrieta

El ambiente en torno al V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, se ha enfervorizado al acercarse el 92. Se ha denominado este hecho como "Encuentro de Culturas" tanto en la UNESCO como en las Naciones Unidas, sin embargo la terminología que se emplee al respecto ya es fuente de polémicas.

¿Descubrimiento? ¿Encuentro? ¿Tropiezo? ¿Encubrimiento? ¿Invención?

Diversos sinónimos para calificar una fecha histórica de acuerdo con los sentimientos que abriguen los que así lo califican.

Sin lugar a dudas, el calificativo de "Descubrimiento" es el que se ataca y se cuestiona con más virulencia y, a la vez, es aquel que tradicionalmente se ha utilizado en la historiografía universal.

El eurocentrismo va a ser una constante en la bibliografía; ya que los europeos por su posición de conquistadores dominaron militar, político, social y económicamente al Nuevo Mundo e impusieron su escala de valores. La revisión de esta idea tradicional implica una descolonización mental, imprescindible para explicar América a partir de sus propios valores.

Esta posición no implica negar lo europeo (que sería una posición anticientífica) sino analizar la historia y la cultura americana a partir de su propia dinámica interna [1].

El hecho de que el sustantivo "Descubrimiento" no sea el adecuado, no minimiza la trascendencia del suceso. Dígase lo que se diga, piénsese lo que se piense, todo eso ya es historia, y el 12 de octubre de 1492, un ineludible hecho histórico. Por ser histórico, es irreductible a los cambios, con independencia de los enfoques o interpretaciones que se hagan de él.

Posiciones e intereses frente al V Centenario

Ante la inminencia de esta conmemoración presentaremos un panorama esquemático del ámbito internacional en torno a este tema, siguiendo para ello al mexicano Guillermo Bonfil Batalla [2].

España

La actitud oficial española frente al V Centenario reinvidica un papel histórico que se considera glorioso e insuficientemente valorado. Hay una clara asociación entre la derecha más rancia y el más ostentoso espíritu celebratorio, en tanto que el amplio espectro de la izquierda, va desde

el completo compromiso del gobierno socialista, hasta el abierto rechazo a los festejos por parte de grupos cada vez más numerosos.

Los catalanes y vascos lo denuncian como inaceptable fiesta de la hispanidad que pone en riesgo sus derechos de autonomía dentro del estado español. Los canarios adquiren conciencia de que fueron los primitivos conejillos de indias para la conquista. Casi todas las voces opuestas al festín, se han reducido a reuniones académicas como el Seminario Indigenista de Sevilla (noviembre 1987) o el IV Congreso Iberoamericano de Antropología reunido en Las Palmas de Gran Canaria (diciembre de 1987).

El español actual gusta de repetir que no se siente culpable de los crímenes perpetrados por sus antecesores. Apunta Ramiro Reynaga [3] que al festejar, está continuando deliberadamente una cadena de genocidio y etnocidio, transformándose así en una celebración criminal. Fundamenta de esta manera su posición: "La condena al régimen nazi es universal. Sin embargo la represión nazi anti-judía es una travesura comparada con la del genocidio español anti-indio. A nadie se le ocurriría hoy celebrar la inauguración de Auschwitz u otros campos de muerte masiva. Y sin embargo se prepara la celebración del Auschwitz español, inmensamente más terrorífico que el alemán. Esto se explica porque las víctimas de este lado del Atlántico no fuimos ni somos de raza blanca". [4]

La Comisión Nacional Española del V Centenario del Descubrimiento de América publica en el Boletín Informativo Nº 5 (abril-junio 1985) lo siguiente:

"El eurocentrismo y la concepción heroica que presidieron el IV Centenario están de más. Los símbolos que lo sustituyen hablarán más de nosotros que de los hechos pasados, ellos inmutables. Se valore como sea aquella fecha, no cabe duda de que el continente emprendió entonces una ruta nueva, rompió su aislamiento, y se sumió irrremediablemente al sistema mundial. España no ha hecho todavía un balance a fondo de cómo su experiencia colonizadora ha marcado su historia. La reflexión conjunta, más que afirmar la pluralidad admitida, ha de empeñarse en vencer ensimismamientos y espigar convergencias"

El historiador español Nicolás Sánchez Albornoz, en 1985 publicó un artículo en "El País" donde concluía que los temas de descubrimiento y Colón pertenecían a otro tiempo. [5]

Su afirmación confirma aquello de José Ortega y Gasset, acerca de que cada época tiene su visión de la historia. Debemos mencionar también las estrategias políticas españolas a largo plazo que le darían a España una posición privilegiada en la relación de América Latina con la CEE. Paralelamente existen fuertes intereses económicos con la Feria de Sevilla, las Olimpíadas de Barcelona y la proclamación de Toledo como capital del judaísmo europeo. [6]

Estados Unidos de Norteamérica

Este coloso ha decidido no permanecer al margen y reclama un papel protagónico en el escenario del V Centenario. La designación que ostenta la Comisión Nacional Conmemorativa en los Estados Unidos es "Christopher Columbus Quincentenary Jubilee Commission". El almirante ocupa el lugar central de la atención con un enfoque de festejo y alegría enfatizando de este modo la llegada de los europeos al Nuevo Mundo. [7]

Italia

Insiste en la nacionalidad genovesa de Colón y en la florentina de Américo Vespucio y con ello acredita a estar en primera fila.

Israel

Algunas Instituciones israelíes enfocan la temática desde otra perpectiva. Colón zarpó hacia el poniente, un día después de la salida forzada de los últimos judíos como consecuencia del decreto de expulsión de 1492. La coincidencia cronológica plantea varias interrogantes: ¿Determinó Colón zarpar en esa fecha para dejar entrever así su vinculación personal con los ju-

díos? ¿Qué participaciones de índole económica, científica y personal tuvieron otros judíos en la empresa colombina?

Portugal

Conjuntamente con su ex colonia y ex reino de Brasil, mantiene distancia respecto al V Centenario.

Japón

Le interesa el tema histórico que se relaciona con la antigua idea de Cipango, cuya búsqueda entraba en forma primaria en los objetivos de Colón. No descuida la pragmática coyuntura para incrementar sus vínculos con los países americanos de la Gran Cuenca del Pacífico. [8]

Africa

Echó por por tierra la iniciativa de la ONU de declarar el 92 como Año Internacional para celebrar el Quinto Centenario (idea que apoyaban la mayoría de los gobiernos latinoamericanos) y no tienen la más mínima intención de celebrar la captura, el traslado forzoso, la esclavitud y la muerte violenta de miles de ancestros africanos.

América Latina

No reacciona de manera uniforme. Se han creado las Comisiones Nacionales para la conmemoración con propósitos muy variados aunque predomina el tratamiento del V Centenario como diplomático. Al margen de las Comisiones Nacionales se abre cada vez más el debate público donde intervienen los indios, sus organizaciones y sus intelectuales. Para los indios el 12 de octubre no es ocasión de festejo, es el momento de afirmar la resistencia y el orgullo indios. La denuncia y la condena de la invasión, el genocidio, la sojuzgación y el etnocidio que se iniciaran el 12 de octubre de 1492 forman parte de todas las declaraciones con que concluyen las reuniones indias de cualquier tipo. El Consejo Indio de Sud América (CISA) fijó su posición ante el tono festivo del V Centenario de la conquista en la Quinta Asamblea General reunida en Lima, del 11 al 16 de julio de 1987. [9]

Extraeremos las principales ideas de los documentos publicados:

* Los pueblos indios no pueden participar del tono festivo de los 500 años de una "conquista" tras el cual se pretende legitimar el colonialismo en todas sus formas y la renuncia expresa a la diversidad de lenguas, culturas y pueblos atropellando los derechos fundamentales de estos pueblos a la vida, idioma y libertad de cultos.

* Los indios de Sud América "descubiertos" en 1492 existían desde miles de años atrás con sus manifestaciones culturales. La llegada de los conquistadores cambió sus vidas y fueron forzados a pelear por causas ajenas.

* La aludida conquista, no es un hecho del pasado sino que se prolonga en la historia y su exaltación en este contexto actúa como mecanismo reforzador del neocolonialismo actual.

* Oponer al carácter festivo del V Centenario de la conquista un mesurado balance crítico interdisciplinario que examine con profundidad adecuada los verdaderos impactos sufridos por nuestros pueblos en las distintas áreas del proceso de dominación.

En la República Dominicana, donde se realizarán los actos oficiales de 1992, se darán cita representantes de la mayoría de las naciones indígenas de América Latina.

La coincidencia física con los representantes de Europa, será un acto de protesta por las conmemoraciones oficiales. La Reunión que es llamada "Conmemoración Alternativa" será una buena oportunidad para conocer el pensamiento unitario de los pueblos indígenas latinoamericanos, descendientes directos de aquellos azorados indios atropellados por los conquistadores. [10]

Estos movimientos han llevado a España a considerar necesario el auspicio de encuentros indios con el fin de prever espacio para sus expresiones. Algunos organismos indios no gubernamentales trabajan en un proyecto con el fin de que la ONU apruebe la Carta de los Derechos de los Pueblos Indios.

¿Qué hay detrás de estas reacciones aparentemente excesivas y fuera de época?

Para Bonfil Batalla la razón de fondo está en la contradicción no resuelta entre la civilización

occidental dominante y la civilización india, sojuzgada pero no muerta. El mito del mestizaje se derrumba ante la menor exigencia de la definición frente al Quinto Centenario. La civilización india es un componente vivo y legítimo de nuestra realidad cultural actual y de nuestro futuro; con todas las implicancias que ese reconocimiento tiene para la organización de una mejor sociedad americana.

La Iglesia Católica

Su participación en el proceso colonizador la ha hecho también blanco de críticas.

La posición oficial puede verse en la Homilía pronunciada el 12 de octubre de 1984, en ocasión de la visita del Papa Juan Pablo II al Noroeste Argentino. Allí sostuvo [11]:

"El mandato evangelizador abarca a todos los pueblos y se extiende hasta el fin del mundo. Por eso al aproximarse el V Centenario del Descubrimiento de América por Cristóbal Colón, la Iglesia no podía dejar de hacer suya esta efemérides ya que ella también durante estos 500 años ha dado cumplimiento a ese mandato de Cristo en las inmensidades de ese Continente".

"De modo particular expreso mi afecto a los representantes de los más antiguos habitantes de estas tierras, los cuales están siempre cerca del corazón del Papa, integrantes de los pueblos quechua, guaraní, mapuche, herederos de antiguas tradiciones y culturas... en los hombres y mujeres de esta tierra, en sus costumbres y estilo de vida, hasta en su arquitectura se descubren los frutos de aquel encuentro de dos mundos que tuvo lugar cuando llegaron los españoles".

"La Iglesia confiesa humildemente que ha recibido la misión y la autoridad de Cristo para continuar a través de los siglos su obra redentora. Como dije en Santo Domingo, la Iglesia quiere acercarse a celebrar este Centenario, con la humildad de la verdad, sin triunfalismos ni falsos pudores".

"El amor cristiano ha sido, queridos hermanos, el alma de la evangelización de América, la caridad apostólica ha sido la fuerza divina que ha movido a los misioneros y evangelizadores y que ha de seguir impulsando el crecimiento de la obra de Cristo entre nosotros".

La perspectiva histórica actual del encuentro de dos mundos

Creemos conveniente intentar esbozar los principales conceptos de la conquista acerca de los cuales reflexionan actualmente los historiadores americanos.

Los que condenan en bloque la experiencia de la conquista, la reducen a una repetida escena de saqueo, en el que el blanco desvasta y masacra. [11a]

No encontramos sin embargo autores que aprueben sin más, de modo totalmente apologético el proceso de la conquista. Existen muchísimas posiciones intermedias que enfatizan más, unos u otro aspectos, de acuerdo con la mentalidad, las convicciones y creencias del historiador que vive EN la Historia, empeñado en obtener una conciencia histórica del pasado.

Todos coinciden en afirmar que la conquista es un hecho económico-social que determina profundas mutaciones culturales. Por ser una actividad dirigida por objetivos económicos que priman sobre lo ético, el fenómeno "conquista" está asociado a una estela de barbarie y muerte. Lo bárbaro es la acción conquistadora en sí, no la nación a que pertenecen los conquistadores. Por eso la barbarie fue igualada y aún superada por franceses, holandeses, norteamericanos y por los propios criollos de Hispanoamérica. La conquista y la deculturación van siempre acompañadas del desastre demográfico.

Por otro lado existe la voluntad de acercarse a comprender las características físicas, psicológicas y culturales del conquistador español promedio. Se le perfila como un individuo de gran fuerza física y psicológica, con un deseo incontenible de progreso material y dispuesto a todos los riesgos para alcanzar sus metas.

La acción individual es un fenómeno muy complejo que puede interpretarse como presión económica más factores socio-culturales más dimensión psicológica enmarcado dentro de una coyuntura favorable.

América era un conjunto de incomunicaciones.

La lejanía entre el conquistador y la metrópoli determinada por la distancia y el transporte era

por sobre todo física. Las respuestas a distintas situaciones llegaban cuando la situación ya había cambiado. Pero también existía una lejanía psicológica nacida del desconocimiento y de la incomprensión del medio.

El trabajo agrícola, productivo, se identificaba con un sector social distinto del conquistador que constituía una clase sometida, despreciada y estigmatizada. Una posición semejante se mantenía respecto a los trabajos manuales, ocupación considerada indigna de un caballero.

El éxito de la empresa conquistadora-colonizadora como todas, no descansaba en que los expedicionarios trabajasen en la producción agrícola o en la extracción de metales sino en la eficacia con que organizaran la explotación de los pueblos nativos.

Inevitablemente la conquista-colonización significaba la inmediata desarticulación de las sociedades indígenas. Al ser los indios violentamente conducidos al trabajo se rompieron todos los nexos que daban sentido a su vida.

La conquista-colonización tuvo dos campos de actividad: la función militar y la ideológica. La cruz y la espada fueron dos facetas inseparables de la misma realidad. Las posiciones más moderadas apoyan la idea de que los misioneros llevaron a cabo la deculturación de los indígenas con sincero fervor cristiano sin cuestionamientos morales, sino actuando dentro de los rígidos parámetros de su cultura y sus dogmas.

El derecho a esclavizar a los indios, la evangelización forzosa y la eticidad de la riqueza de los indios obtenida a través de la usurpación de los bienes fueron discutidos e impugnados. El vocero principal de la controversia fue el Padre Bartolomé de las Casas que se enfrentó a Juan Ginés de Sepúlveda.

El español por la tradición bélica, estaba excepcionalmente bien preparado para la guerra con una psicología y filosofía exaltadora y justificadora de la agresión a los pueblos "inferiores e infieles".

Con mucha frecuencia aparece el término ACULTURACION para referirse al contacto violento o armónico de dos culturas donde se producen influencias recíprocas. El proceso de aculturación fue desgarrante para los vencidos y traumático para los vencedores. A la larga, la generación de la conquista (tanto para los conquistadores como para los conquistados) estará formada por seres desarraigados. Conscientes de que el lenguaje es también un arma de dominación, la Corona mantuvo una política lingüística premeditada. Los éxitos sobre los indios se medían también por el olvido de sus lenguas nativas.

El Nuevo Mundo no sólo fue receptor sino que también hizo grandes aportes al Viejo; en la alimentación (papa, tomate, chocolate, maíz, etc.) plantas y remedios de extraordinarias virtudes. Está claro que no sólo el oro y la plata enriquecieron al Viejo Mundo. Paralelamente los españoles, poseían una cultura material guerrera, expresada en instrumentos, animales y técnicas mucho más evolucionadas que las de la cultura vencida.

La reflexión sobre el proceso comenzado en 1492, lleva a muchos estudiosos a delinear los parámetros que deben seguir las relaciones América-Europa en el futuro con la esperanza de sentar bases para relaciones igualitarias y basadas en el respeto mutuo. (11b)

La historiografía uruguaya del IV al V Centenario

Los festejos del IV Centenario

Cuando observamos desde nuestra perspectiva histórica, el 12 de octubre de 1492 intentamos comprender en forma integral la mentalidad, los sentimientos y las realidades de los hombres del Renacimiento. Esta visión que apunta al hombre en forma global, no estaba presente en 1892, por lo cual la diferencia en la óptica del mismo suceso ha cambiado tan radicalmente que nos cuesta incluso entender cómo los historiadores de fines del siglo XIX y principios del XX interpretaron desde un ángulo tan pequeño los acontecimientos.

La voluntad de festejar el descubrimiento es el reflejo general de la época, lo que indica el grado de satisfacción que sentían respecto al legado de los europeos. La Comisión del IV Centenario del Descubrimiento de América expresa en la pág. 9 de la Publicación Montevideo-Colón (1892): "Al Norte y al Sur de aquella isla de

Guanhaní... han surgido 19 Repúblicas que se atavían con sus mejores galas para conmemorar el Centenario de su descubrimiento y glorificar el nombre de Colón. El genio latino despertado desde México a Buenos Aires decreta fiestas, abre certámenes, proyecta estatuas y organiza ceremonias alegóricas".

Agrega más adelante: "Pasará el tiempo y llegará la hora de cumplirse el V Centenario del Descubrimiento del Nuevo Mundo y otra ciudad, Montevideo o Buenos Aires, convocará a las gentes para festejarlo, en el Plata como ahora convoca Chicago para festejarlo en la región del Norte".

La tónica festiva, centraba su mirada en la labor de España en América, calificada como magnífica y heroica, por lo tanto digna de admiración. Por ejemplo Aquiles Oribe en su obra "España y América" de 1927 dice en la pág. 18: "Fue España, la grande, la magnánima, la heroica España la que sembró en el suelo las semillas del progreso, la que nos dio su raza conjuntamente con su altivez, valor e hidalguía castellanas, infiltrándonos después con su dominio, su mismo espíritu de libertad para que fructificara más tarde en las huestes reivindicadoras de América..."

"... La América recordará siempre embelesada la epopeya gloriosa de las abnegaciones ibéricas, que han sublimado las edades hasta el punto que como dijo el poeta: "No hay un pedazo de tierra sin una tumba española".

La poesía, el romanticismo, la retórica, más que la rigurosidad del análisis científico conducían a los intelectuales que escribían sobre temas históricos. Estas características que hoy calificaríamos de ahistóricas eran producto de la época y sus circunstancias.

En el discurso que pronunciara Juan Zorrilla de San Martín en la Explanada del Monasterio de La Rábida, después de inaugurado el monumento conmemorativo del Descubrimiento de América el 12 de octubre de 1892 [12], también se exalta la grandeza de España y se reconoce la deuda que América tiene con la madre patria.

Resulta interesante confirmar que este espíritu de reverencia no se ceñía únicamente a los círculos más cultos (lo que podría indicar otros intereses) pues hemos encontrado fragmentos de redacciones de alumnos escolares de la época, que a continuación transcribimos. [13]

"El gran genio del inmortal Colón, rasgó el velo misterioso que ocultaba a las miradas del Viejo Mundo, la perla más valiosa que debía resplandecer en la Corona de Castilla: La América".

Lola Núñez. 7ª. clase

"Así como la barbarie es la degradación del género humano, y la rémora de los pueblos, la civilización es el faro luminoso que guía a las naciones por la ruta que ha de conducirlas al puerto del progreso y del engrandecimiento".

Angela Veracierto. 8ª. clase

"La más grande revelación hecha al espíritu humano ha sido el Descubrimiento de América que ampliando los horizontes de la civilización ha proyectado su luz en el espacio y en el tiempo. Colón es el genio que se cierne más alto en el cielo del mundo moderno".

Justo Aramendía. 8ª. clase

De acuerdo con los datos obtenidos, es evidente que para los protagonistas del IV Centenario, España es la que inicia al mundo americano en la civilización y la que nos brinda generosa, su cultura.

Si escudriñamos más a fondo esta idea, surge una pregunta inevitable: ¿Los conquistadores, tenían incorporados estos tan alabados valores de la cultísima España?

Los historiadores de la época ponen el énfasis en el heroísmo, el estoicismo y el valor, sobrevalorizando a los protagonistas de la conquista. Así es que se consideran ilustres y admirables hombres a Solís, Mendoza, Pizarro, Cortés, Almagro y otros tantos. [14]

En ningún momento se hace referencia al conjunto de hombres que acompañaron y lucharon junto a ellos. Tampoco existen referencias respecto a los medios que utilizaron para lograr sus fines. Ni siquiera admiten en forma explícita que la superioridad que les proporcionaba el uso

de la pólvora, las armaduras y los temidos caballos, ya era de por sí un elemento determinante para obtener el triunfo. No pretendemos restar importancia a esos valores humanos que evidentemente existieron (las armas de los indios también eran terribles), pero sí apreciarlos en su justa medida.

La conquista española es entendida así como una herencia, símbolo de altivez, de nobleza, de reconocida hidalguía y de abnegado heroísmo. Creemos que con este marco de referencia, sea más fácil comprender el sentido de los festejos del IV Centenario.

Sobre los vencidos

El reconocimiento de los vencedores y sus virtudes durante el IV Centenario contrasta con una de las facetas más resonantes frente al V Centenario; la óptica de los vencidos.

La visión que sobre los indios tenían los hombres de 1892 puede verse en el siguiente texto de J. Zorrilla de San Martín [15]: "El hombre que existía en América procede de una noche misteriosa y vive sumergido en ella, despojo de las tempestades del alma y de la naturaleza, vino formando caravanas sin historia, a excepción de algunas semicivilizaciones que agrupan algunas razas en torno a fragmentos monumentales o vestigios de civilizaciones humanas sin recuerdo. El hombre vaga desnudo y solitario como el ciervo y el tigre por los bosques, las montañas, las costas o las llanuras... va triste... El tiempo le ha teñido la piel de rojo... camina a tientas en actitud huraña, irresoluta y desconfiada, en su cara casi no se refleja el alma, parece impasible, atónito, habla en voz baja, nunca ríe, lucha gritando, mata rugiendo pero muere en silencio. No ama, no espera, no canta sino alguna que otra melodía triste y monótona y lo que es más triste señores, el desgraciado no sabe llorar.

¿Era acaso señor y dueño con derecho de propiedad estable en este mundo?

Infeliz, ni siquiera podía sospechar sus riquezas, ni siquiera lo ocupaba moralmente, era dueño sólo de aquello en que imprimía sus escasas facultades, de la pieza que hería con su flecha de punta de sílex o de espinas de pescado, del árbol que derribaba para comer su fruto, pero era nómada, errante, no poseía la tierra, la mujer clavaba y desclavaba el toldo de pieles a cada paso llevando a cuestas el fardo de su hijo y de su triste vida esclava. El hombre de la tribu no tenía más ocupación que la guerra para satisfacer su suprema aspiración: luchar, matar o morir. Por eso está bien un latido de compasión y aún de ternura en el pecho del poeta americano y también del pensador cristiano.

Pero yo tengo la persuasión de que este hombre no era ni podía ser un principio, era un término, un último vestigio.

Era joven y hermosa la naturaleza y el hombre está decrépito. La naturaleza esperaba o presentía el hombre capaz de comprenderla, de amarla y de hacerla madre".

Otros autores tienen una visión más categórica aún. Juan Carlos Blanco es un buen exponente de ello. [16]

"El salvaje, el indio!. Cuánto hay que retroceder para reconstruir su cerebro! En su ignorancia empuñó por la punta la hoja de la espada desnuda que le presentaba un soldado el día del pasmoso desembarco y como el Caliban de Shakespeare sólo pudo ofrecer a Colón la sombra de sus palmeras, las vertientes de agua fresca de su isla, sólo pudo brindarle las frutas recogidas por sus manos y arrancadas con sus uñas, en cambio de una adoración que solicitaba rendir como mísera criatura, débil y esclava"

El indio considerado un esclavo por naturaleza, era probablemente mucho más subestimado e incomprendido en la visión del IV Centenario que en la visión de sus propios contemporáneos.

Estos hombres de cultura incluyen al indio dentro de la fauna americana. Ni los conquistadores, ni los Reyes, ni siquiera el Papa en el transcurso del siglo XVI fueron capaces de hacer aseveraciones semejantes. Basta para fundamentarlo los documentos que afirman la naturaleza humana del indio, portador de alma, que lo convierten en un sujeto de evangelización.

Son conocidas las discusiones de las principales Universidades españolas de la época acerca de la esclavitud de los indios y del sistema de

encomiendas. La polémica Sepúlveda-Las Casas fue el punto más alto de la querella.

Respecto de la debilidad de los indios, los conquistadores tienen la palabra, porque muchos de ellos abundaron en detalles acerca del coraje, la bravura, las armas y los venenos utilizados por los indígenas.

La ignorancia, el desconocimiento y la mísera situación del ser indio, conceptos constantes de la época llevan también a estas otras consideraciones:

"Todo el oro de los imperios aborígenes no paga el noble sello que dejara impresa la conquista, que es sereno estoicismo en el dolor y rebeldía indomable en el infortunio". (17)

De este modo se atrapa al indio en una situación sin salida pues el agradecimiento que debieran tener con los españoles excedería las posibilidades de su propia vida, por lo que esa deuda de gratitud se transmitiría a sus descendientes.

El siglo XX frente a la conquista española

La óptica del historiador

La visión europea de los temas americanos predominó en los círculos cultos hasta 1940 aproximadamente.

Alberto Zum Felde cuestiona esos conceptos y varía radicalmente las posiciones cuando dice:

"Lo general en nuestra intelectualidad actuante es enjuiciar el hecho americano con criterio europeo. Los juicios, o más exactamente los prejuicios sobre América y sobre nosotros mismos, son a lo sumo los de un Profesor de Europa, no de América... el Hombre de América no existe como entidad consciente, existe subconscientemente como hecho humano pero no en el plano de las definiciones intelectivas... El hombre culto americano y el intelectual en grado máximo es un colono, no un nativo. Hemos estado pendientes de la vida transatlántica como si fuéramos colonos de estas tierras cuya nostalgia se vuelve constantemente a su patria de origen. En verdad, ésta es si se examina a fondo la posición espiritual del sudamericano culto. Nuestra patria espiritual está en Europa, no en América. Tal es el desarraigo paradojal de nuestro yo". (18)

Zum Felde fundamenta su crítica cuando afirmaba que al promediar el siglo seguimos estando en una posición colonial respecto a Europa "No tenemos 'capitalidad' por lo que carecemos de soberanía. Nos sentimos formando parte del conjunto de la civilización occidental pero en forma tan secundaria y supeditada que sólo nos atrevemos a adoptar con culto reverente, los valores de producción standard que nos llegan de ultramar". (19)

Creemos que este nuevo enfoque, revolucionario en aquel entonces, ha resultado un postulado estructural indiscutible y permanente para aquellos que se dedican a estudiar los temas americanos, más allá de la visión que tengan sobre la historia, y/o de la corriente a la cual pertenezcan.

Por ejemplo en 1990 Daniel Vidart sostenía que se ha ido creando una pseudo historia distorsionada y distorsionante, una ideología vestida con hábitos científicos. Entiende que la ideología es el enmascaramiento de la realidad, básicamente económica, que oculta los propósitos del grupo dominante con una cortina de humo filosófica, ética y estética a cargo de los intelectuales transatlánticos. (20)

Washington Reyes Abadie, con un tono más moderado y otro lenguaje afirmaba que América y su historia deben ser vistos por los propios americanos cuando dice: "No podemos pretender referir el proceso histórico de nuestra América actual excluyendo la raíz indoamericana preexistente o excluyendo la raíz hispánica. Es necesario asistir a este encuentro para encontrar la fundación de esta verdad esencial de nuestra América, humana y culturalmente mestiza que es el hecho insólito, el hecho realmente del mundo nuevo que somos en el planeta". (21)

Las posiciones actuales sobre la conquista

Los historiadores uruguayos plantean distintos puntos de vista en relación a la conquista a

pesar de que todos parten de una visión americanista.

El Prof. Guillermo Vázquez Franco entiende que toda conquista en la historia ha sido justificada por los conquistadores, tal como si fuera la prueba de su debilidad. Hasta nuestros días -dice- ningún pueblo en trance igual ha logrado evadir una justificación ante sí y ante otros pueblos (incluso frente a los pueblos víctimas de la dominación). Esa justificación es en cierto modo la prueba de un complejo de culpa.

Agrega más adelante: "La conquista es por su propia naturaleza sinalagmática, supone dos términos: conquistador y conquistado, activo el uno, pasivo el otro (aunque la resista). La justificación es unilateral, la formula el agente conquistador y obviamente desde su propia ética e intereses". (22)

Respecto a los intereses Eduardo Galeano hace hincapié en los fines económicos que movían a España a la hora de conquistar y colonizar.

"Los acreedores del reino en su mayoría extranjeros, vaciaban sistemáticamente las arcas de la Casa de Contratación de Sevilla. La Corona estaba hipotecada. Cedía por adelantado casi todos los cargamentos de plata a los banqueros alemanes, genoveses, flamencos y españoles". (23)

"Había una aguda lucha europea por la conquista del mercado español que implicaba el mercado y la plata de América. Un memorial francés de fines del siglo XVII nos permite saber que España sólo dominaba el 5% del comercio con "sus" posesiones coloniales pese al espejismo jurídico del monopolio: cerca de 1/3 del total estaba en manos de holandeses y flamencos, una cuarta parte pertenecía a los franceses, los genoveses controlaban más del 20%, los ingleses el 10% y los alemanes algo menos. AMERICA ERA UN NEGOCIO EUROPEO". (24)

Insiste también sobre la explicación económica Daniel Vidart (25):

"¿Por qué entonces, Portugal primero y España luego; decidieron navegar los mares que abrazaban la Ecumene; surcados por faunas fantásticas y sacudidos por tempestades terribles?"... La causa determinante, como sucede en toda verdadera historia, fue de naturaleza económica".

Reyes Abadie parece no compartir estos conceptos, y enfoca la temática desde otro ángulo.

"La acción de los 'fundadores' hispánicos fue sentida y vivida en lo sustancial como liberadora y no como la historiografía liberal sostiene como 'conquista y despojo'".

"Pasión y misión -pobladores y frailes- fueron así los gestores de un 'mundo nuevo' enmarcado y articulado en un orden jurídico e institucional propio, forjado precisamente para interpretar la 'novedad' humana y cultural de 'Las Indias'". (26)

En este sentido Vázquez Franco afirma en la pág. 25 de la obra ya referida: "El planteo inicial de la conquista será la responsabilidad evangelizadora que se arroga España. Hay un propósito religioso que es útil para sus fines. Sin perjuicio de las reales condiciones que la impelen a la no expansión, a nivel de las élites intelectuales y por qué no, del pueblo todo, todos en mayor o menor grado sintieron esa responsabilidad evangelizadora. Para unos fue el único motivo (Sahagún, Motolinía), para otros un motivo importante (Cortés), para otros secundario (Bernal Díaz). La problemática evangelizadora los obsesiona".

Sobre este punto Isabel Ezcurra sostiene que la religión cristiana, con su concepción lineal de la historia, daba a los conquistadores (aún a los más humildes) seguridad, por ser una religión optimista que se apoya en la fe y en la esperanza de triunfo. En contrapartida la religión indígena era pesimista, no había lugar para la esperanza y culminaba con una visión cosmológica fatalista. Para el indio la marcha cíclica de la Historia estaba marcada por el fracaso, de ahí su pesimismo". (27)

Más allá del énfasis de los autores en los los intereses económicos o religiosos que la Península podía tener acerca de las Indias, creemos importante destacar que los españoles (por lo menos los sectores más cultos) tenían un problema de conciencia en relación a la conquista y sus implicancias.

Dice Isabel Ezcurra: "En el enfrentamiento de las teorías Sepúlveda-Las Casas vemos el idealismo ético que estaba presente en la conquista, sentimos que ella se plantea como una decisión ética". (28)

Guillermo Vázquez Franco realiza consi de-

raciones del mismo tenor: "España no es original, ningún otro pueblo sintió con más sinceridad que ella la necesidad de justificarse. Por eso tal vez su lucidez al respecto y la larga polémica dentro de la intelectualidad española para elaborar una doctrina satisfactoria. Ningún otro pueblo le dio a sus conquistadores un tan alto contenido ético como lo hicieron los juristas, teólogos y moralistas de los siglos XVI y XVII. Por lo mismo nunca hubo tanta distancia entre la doctrina y la práctica". [29]

Las posiciones actuales sobre los conquistados

Uno de los temas más controvertidos frente al V Centenario es la situación que vivieron y padecieron los pueblos originarios de América frente al impacto que les provocó la conquista.

Eduardo Galeano en "Las venas abiertas de América Latina" sostiene en la pág. 59:

"Los indios de las Américas sumaban no menos de 70 millones y quizás más cuando los conquistadores extranjeros aparecieron en el horizonte, un siglo y medio después se habían reducido en total a sólo 3 millones y medio. La ficción de la legalidad amparaba al indio, la explotación de la realidad lo desangraba. De la esclavitud a la encomienda de servicios y de ésta a la encomienda de tributos y al régimen de salarios, las variantes en la condición jurídica de la mano de obra indígena no alteraron más que superficialmente su situación real".

Daniel Vidart afirma que la población de América, conquistada, sojuzgada, explotada por el poder de las armas y las técnicas maquinistas es considerada esclava por naturaleza. [30]

Ambos autores citan al cronista Gonzalo Fernández de Oviedo cuando dice: "Muchos de ellos, por su pasatiempo se mataron con ponzoña por no trabajar y otros se ahorcaron por sus manos propias". [31]

Por otra parte Eugenio Petit Muñoz no deja dudas acerca de su posición cuando dice [32]:

"A pesar de las hecatombes que tuvieron lugar en determinadas acciones de la conquista y de la mortandad que se dio por ejemplo, por los abusos de los encomenderos entre los indios de La Española, los indios de América fueron conservados en los hechos como en las leyes por el régimen colonial".

Washington Reyes Abadie hace referencia a este problema de la siguiente manera [33]:

"En las Leyes de Indias existe un capítulo "De la libertad de los indios" que es una prolija legislación que atañe a todos los aspectos de la vida del indio, considerado súbdito del Reino de Indias y al que está prohibido con severas sanciones explotar. Sin embargo hubo explotación del indio y trágica, pero no hecha adrede como sistema por el estado español sobre América.

Las Leyes de Indias fueron violadas como todas las leyes. La legislación española humanizó, limitó y reglamentó la famosa mita y yanacona de los indoamericanos. A menudo la más horrenda explotación tenía por titulares a ricos hacendados y mineros, de hecho criollos".

Esta última afirmación también es compartida por la Lic. Ezcurra cuando concluye que el golpe letal y decisivo a las civilizaciones indígenas no lo asestó España, sino "esa oligarquía colonial y criolla que no murió con la independencia" [34].

Quisiéramos realizar algunas puntualizaciones con el fin de aclarar algunos conceptos.

No existen dudas acerca de la violencia y el avasallamiento de los derechos del conquistado que encierra la conquista en sí misma. No fue una característica de la conquista española, sino que es una condición constitutiva de todas las conquistas de la historia.

Intentar fundamentar posiciones valiéndose de argumentos que son inherentes al tema conquista, cualquiera que sea, no agrega nuevos elementos a lo que se pretende probar.

Por otro lado creemos imprescindible deslindar lo que fue por un lado el espíritu de las Leyes de Indias y por otro los posteriores problemas que las mismas enfrentaron para poder ser aplicadas.

En términos generales hay acuerdo entre los historiadores en cuanto a que las Leyes de Indias fueron un conjunto de normas muy bien inspiradas, forjadas en una concepción del hombre y del

derecho que partían de las enseñanzas de Santo Tomás.

Los Reyes y el Consejo de Indias junto a las mentes más esclarecidas de la época tenían conciencia del problema de la explotación del indio (considerado hombre y súbdito de la Corona) y de allí la tutela que ejercían sobre los desvalidos a través de la legislación.

Más allá de las buenas intenciones de la Corona y sus esfuerzos, se imponía la famosa frase "se acata pero no se cumple" que desmantelaba todo el marco jurídico que se debía haber aplicado.

En el siglo XVI el derecho era más pequeño que el nuevo problema que debía resolver.

La lentitud de las comunicaciones, la corrupción de los funcionarios, la despiadada conducta de los encomenderos, la obsesión de los metales, en definitiva, fueron los elementos que conspiraron contra la normativa. La realidad fue mucho más compleja que el derecho, fue casi ingobernable.

Notas bibliográficas

(1) -Manuel Moreno Fraginals en Encuentro de Culturas, Temas, Cuba, pág. 6, 1987.
(2) - Guillermo Bonfil Batalla, en "A los 500 años del choque de dos mundos", Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989, pág. 71.
(3) - Ramiro Reynaga en "A los 500 años del choque de dos mundos", Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989, pág. 58.
(4) -Op. cit. pág. 60.
(5) -Citado por José Ma. Muriel en "Del Cuarto al Quinto Centenario", Hoy es Historia, Uruguay (47): 69, 1991.
(6) -Guilermo Bonfil Batalla Op. cit. pág. 71.
(7) - Miguel León Portilla en "El V Centenario, tema conflictivo", Visión, Bs. As., pág. 7, 1987.
(8) - Bonfil Batalla Op. cit. pág. 72.
(9) - Adolfo Colombres en "A los 500 años del choque de dos mundos", Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989, pág. 47.
(10) - Aldo Gamboa en "América Latina discute su identidad", Cuadernos del Tercer Mundo, Brasil (135): 11, 1991.
(11) -Tomado de Adolfo Colombres, opt. cit. pgs. 58-59.
(11a) -Eulogio Frites "¿Descubrimiento o encontronazo de pueblos? pág. 65.
- Javier Lajo Lazo "Celebremos los 500 años de resistencia anticolonial", pág. 54.
- Ramiro Reynaga "La celebración colonialista" pá ginas 58-59. Artículos publicados en "A los 500 años del choque de dos mundos", dirigida por Adolfo Colombres, Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989.
(11b) - Manuel Moreno Fraginals Op. cit. pgs. 7-8
- Miguel León Portilla Op. cit. pgs. 6-8
- Miguel León Portilla en "Hacia el V Centenario: el punto de vista indígena", Hoy es Historia, Uruguay (41): 71, 1990.
- Miguel León Portilla en "Un enfoque desde la otra orilla", Hoy es Historia, Uruguay (43): 51-52, 1991.
- Leopoldo Zea Op. cit. pág. 54.
- Aldo Gamboa Op. cit. pgs. 10-13.
- Bonfil Batalla Op. cit. pág. 73.
- Blas Matamoro en "De invenciones y miradas" en "A los 500 años del choque de dos mundos", Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989, pgs. 191-195.
- Dina Picotti en "El descubrimiento de América y la otredad de las culturas" en "A los 500 años del choque de dos mundos", Bs. As., CEHASS - Del Sol, 1989, pág. 141.
(12) - Juan Zorrilla de San Martín "El mensaje de América", Montevideo, Imprenta Nacional Colorada, 1930. pgs. 113-114.
(13) - Montevideo - Colón. Edición de la Comisión del IV Centenario del Descubrimiento de América, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1892, pgs. 117-120.
(14) - Aquiles Oribe "España y América" Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1927, pág. 68.
(15) - Juan Zorrilla de San Martín "Discurso en el Ateneo de Madrid el 15/1/1892 acerca del descubrimiento y la conquista del Río de la Plata" Montevideo, Imprenta Nacional Colorada, pgs. 56-59.
(16) - Juan Carlos Blanco "Los pueblos de América" en el Número Unico Montevideo - Colón referida en la nota bibliográfica Nº 17.
(17) - Discurso del Dr. Andrés Pacheco publicado en la Memoria del Comité Nacional IV Centenario del homenaje a España y pro-fiesta de la raza, Montevideo, 1892, pág. 51.
(18) - Alberto Zum Felde "El problema de la cultura americana" Bs. As., Losada, 1943, pág. 31.
(19) - Idem pág. 33.
(20) - Daniel Vidart "Ideología y realidad de América" Montevideo, Nuestra Tierra, 1990, pág. 4.
(21) - Washington Reyes Abadie "España en América, su obra gestora" Montevideo, 1980, pág. 11 (Conferencias del autor).
(22) - Guillermo Vázquez Franco "La conquista justificada", Mdeo. Ed. Tauro, 1979, pág. 13.
(23) - Eduardo Galeano "Las venas abiertas de América Latina", Montevideo, Del Chanchito, 1970, pág. 34.
(24) - Idem pág. 35.
(25) - Daniel Vidart "Ideología y realidad de América", Montevideo, Nuestra Tierra, 1990, pág. 7.
(26) - Washington Reyes Abadie, "América, un mundo nuevo".
(27) - Isabel Ezcurra "La conquista española en Indias. Realidad y valor" Montevideo, Talleres Don Bosco, 1979, pág. 87.
(28) - Idem pág. 91.
(29) - Vázquez Franco Op. cit. pág. 13.
(30) - Daniel Vidart Op. cit. pág. 21.
(31) - Eduardo Galeano Op. cit. pág. 21.
(32) - Eugenio Petit Muñoz "Interpretaciones esquemáticas sobre la historia de la conquista y la colonización española en América", Montevideo, La Cruz del Sur, 1927, pág. 106.
(33) - Washington Reyes Abadie "España en América, su obra gestora", Montevideo, 1980, pág. 27-28.
(34) - Isabel Ezcurra Op. cit. pág. 92.

Peñas y tertulias culturales en Montevideo

Alejandro Daniel Michelena

Las peñas y tertulias literarias -o más ampliamente culturales- forman parte en nuestro país de una larga, rica y pintoresca tradición. Sin ánimo de sistematizar aquí una historia de tales agrupamientos, sí nos interesa tirar cabos hacia ese pasado ya ido.

Lo cierto es que la "institución" nada formal de la tertulia literaria ya estuvo presente -como lo ha consignado con detalle Pablo Rocca, en el prólogo a su antología de artículos sobre el tema, en [1]- los tiempos de la patria vieja, con etapas claves en la reunión del Café del Comercio vecino a la Casa de Comedias, en los comienzos del siglo XIX, o en plena Guerra Grande en las veladas en la librería de Hernández y en la de Esteban Valle (ésta, ubicada en 25 de Mayo casi Misiones). En esas alargadas charlas entre altos anaqueles librescos; la figura señera era la del poeta Francisco Acuña de Figueroa, conocido hoy popularmente como el autor del himno nacional pero en su tiempo el poeta de la ciudad, capaz de improvisar versos para una dama, en un bautizo, casamiento o velorio, y que se dio tiempo incluso para soltar su pluma en el poema picaresco o erótico!.

Coloquial 900

Es sabido que los primeros años de este siglo, sin duda uno de los períodos más intensos y ricos en lo literario por aquí coinciden también con el esplendor de los cenáculos. Están los más legendarios y bien estudiados. El primero fue el consistorio del Gay Saber, bautizado así por el malogrado Federico Ferrando; comienza en una pieza de la calle 25 de Mayo casi Colón, y tendrá como "Pontífice" (ese título usaban) al joven y entonces dandy Horacio Quiroga, reuniendo en su torno a gente como Fernández Saldaña, Asdrúbal Delgado y el nombrado Ferrando. Funcionará de 1900 hasta el 5 de marzo de 1902, cuando Quiroga mata accidentalmente a este último, y a partir de ese hecho dramático viaja a Buenos Aires y cambia el rumbo de su vida y obra. La Torre de los Panoramas, que tenía como animador a Julio Herrera y Reissig, llamada de ese modo por efectuar sus reuniones en el "mirador-altillo" de la casa del poeta, en Ituzaingó y Reconquista (todavía en pie, y hoy dependencia del Ministerio de Cultura); tenía entre sus asiduos a Pablo Minelli -que gustaba hacerse llamar Paul Minely, por el toque francés-, César Miranda, Medina Betancort e Ylla Moreno, y su vigencia fue de dos años, entre 1904 y 1905. Estos dos clásicos agrupamientos del modernismo uruguayo naciente, se caracterizaron por depender agudamente del encanto personal y fuerza artística de las figuras mentoras de Quiroga y Herrera, y como consecuencia por girar toda su dinámica en torno a ellas; allí se hacía gala del "decadentis-

Noche de tertulia en el Palacio Salvo, en lo de María V. de Muller. En la foto se ve en primer plano a la dueña de casa, de izquierda a derecha la pianista Bettina Rivero, Carlos Reyles, la también escritora -argentina- Zulma Núñez, la poeta Alfonsina Storni, Dolly Baruch y Paco Espínola (quien tal vez esa noche daría a conocer uno de sus notables cuentos).

mo" propio de las modas estéticas que asomaban entonces, y fueron en parte crisol propicio de esa "novedad" que el tiempo haría decantar en obra fecunda (sobre todo en el caso de Herrera, cuyo "universo" creativo se liga de manera directa al "ambiente espiritual" del 900).

Proyectándonos un poco hacia atrás, en las últimas décadas del siglo pasado hubo peñas, no tan notorias como las consignadas anteriormente pero sí recordables -caso la que tenía lugar en la librería de Barreiro y Ramos, a la que llegó a ir Rodó en los albores de este siglo-, e incluso ha quedado documento de encuentros de circunstancias, como el vinculado a la lectura del todavía inédito "Tabaré" que Zorrilla de San Martín llevara a cabo en el Hotel de las Pirámides (existente aún, en Ituzaingó y Sarandí) en tertulia que conformaron Alejandro Magariños Cervantes, José Pedro y Carlos María de Pena y otros [2].

Ahora bien, los "coloquios de café", proliferantes de manera decidida sobre todo a partir de la primera decena del Siglo Veinte, son quizá de los que más recuerda la memoria colectiva, por enmarcarse en un momento de cultivo de cierta bohemia y por coincidir (y ser un síntoma) de la democratización acelerada de la cultura. De las tantísimas peñas de entonces son recordables la del café Moka -que estaba ubicado en Sarandí y Policía Vieja- presidida por el "dandy por excelencia" que fue Roberto de las Carreras, teniendo como uno de los principales lugartenientes a un muy joven Alberto Zum Felde no iniciada todavía su fecunda labor crítica. Una peña numerosa aunque laxa era la que sentaba sus reales en el Polo Bamba, donde se podía ver a Florencio Sánchez, Angel Falco, Alvaro Armando Vasseur, Emilio Frugoni, Ernesto Herrera, Alberto Lasplaces, Germán Papini y Zas; el editor Orsini Bertani y el hispánico Leoncio Lasso de la Vega eran en ese ámbito podríamos decir que "jefes de mesa", nucleando cada uno de ellos a parte de la parroquia mencionada y a varias decenas cuyos nombres -por anónimos- las críticas no han registrado. Algunas veces, el gran "animador" del café transformado todo él en inmensa tertulia festiva, era el propietario del Polo Bamba, don Severino San Román, un surrealista "avant la léttre" y un humorista "esperpéntico", que si bien terminó fundiéndose como comerciante en el rubro ca-

teco pasó a la historia cultural por su afición a los poetas (y a perdonarles la cuenta, demasiadas veces...).

Allá en la "tibia arcadia"

Hablar de reuniones literario-culturales y omitir al café Tupí-Nambá (el viejo, el de la esquina de la Plaza Independencia y Buenos Aires) es un pecado nada venial. Allí se asentaron peñas diversas desde el Novecientos, pero de las que se guarda mayor memoria es de aquellas que tuvieron lugar en los años previos y posteriores al "centenario" de 1930. Una de las más permanentes fue el Grupo Teseo, a cuyo frente estaba la fitura cordial y discreta de Eduardo Dieste y a la que eran asiduos Juan Parra del Riego, Enrique Casaravilla Lemos y Emilio Oribe, frecuentándola también Manuel de Castro, Ildefonso Pereda Valdéz y Justino Zavala Muniz; Teseo se caracterizó por su valorización de lo estético sin descuido del "crudo tiempo humano" (al decir del poeta español Blas de Otero), manifestándose de alguna manera mediante la publicación del mismo nombre.

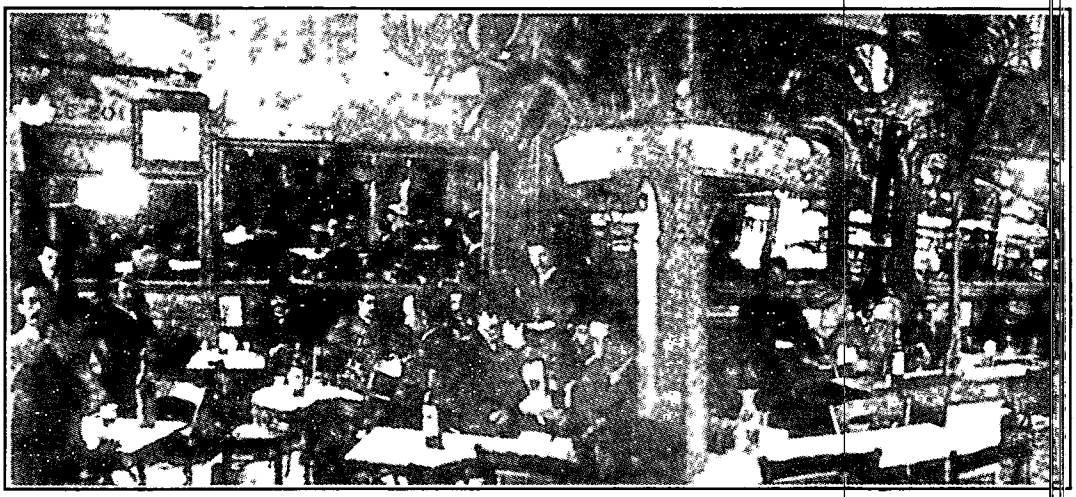
Pero hay otros contertulios del Tupí -el único "gran café" que tuvimos, según varios cronistas de su larga existencia de más de sesenta años- y en sus rumorosos atardeceres con humo de cigarros, mozos con humeantes pocillos, y la vigilancia discreta pero implacable del propietario, el inquieto Francisco San Román desde la caja ubicada en su alto atril, se pudieron ver otros agrupamientos. Los plásticos tenían su mesa, donde recalaban Domingo Bazurro, Guillermo Laborde, José Cúneo, Carmelo de Arzadum, Bernabé Michelena, Antonio Pena y Humberto Causa; músicos como Eduardo Fabini, Broqua, Cortinas y Cluzeau-Mortet, hacían lo propio en otro rincón del enorme recinto. Ni qué hablar que todas estas tertulias mantenían permanentes vasos comunicantes entre ellas, enriqueciéndose unas a otras con un verdadero "intercambio" que ha quedado plasmado de diversas maneras (una por ejemplo: las magníficas "cabezas" de escritores de Michelena).

Pero no solamente los cafés resultaron marco propicio a las tertulias en la treintena. Hubo una memorable, por la permanencia y calidad de sus asiduos -sobre la cual dejó fervoroso y detallado testimonio Julio Bayce-, que tenía lugar en el apartamento 741 del Palacio Salvo. La animaba María V. de Muller, la dueña de casa, cuya formación musical y sentido de valoración de todas las artes permitía establecer en cada velada armoniosas combinaciones de invitados. La lista de los que ascendieron en los misterioros ascensores del Salvo en las noches de encuentro, es inmensa, pero baste decir que no faltaron Carlos Vaz Ferreira, Joaquín Torres García, Eduardo Fabini, Jules Supervielle, Carlos Sabat Ercasty, Fernán Silva Valdés, Juana de Ibarbourou, Julio C. Casal, Alberto Zum Felde, Clara Silva, Alfredo y Esther de Cáceres, Fernando Pereda e Isabel Gilbert, Paco Espínola, Hugo Balzo, Lauro Ayestarán, Juan Cunha, Adolfo Halty, Héctor Tosar, Eduardo J. Couture, Alfredo Mario Ferreiro, Arturo Despouey. Estos eran los más notorios entre los artistas nacionales, sin contar la pléyade de figuras extranjeras que nos visitaban y que también peregrinaban al edificio de 18 y Andes. Esta tertulia es inseparable de la profusa actividad pública de difusión cultural que en esos mismos años desplegó María V. de Muller desde el Paraninfo de la Universidad, con "Arte y cultura popular".

Gris Montevideo... con tranvías

Ya es un lugar demasiado común plantear que los años posteriores a 1940 marcaron una inflexión significativa y vitalizante en la cultura uruguaya, a partir de la irrupción de una nueva promoción. Estos, los del 45 según unos, de 40 para otros, "críticos" y hasta "hipercríticos" hoy por hoy para todos, tuvieron sus lugares de reunión específicos.

Mucho se ha escrito sobre las peñas -más o menos rivales, más o menos intercambiables- de los cafés Metro y Libertad de la Plaza Cagancha. En el primero era "sumo sacerdote", por los años de referencia, un hombre taciturno y de lentes que había pasado ya los treinta años y que tenía en su haber una pequeña novela leída por muy pocos y llamada "El pozo"; algunos de los jóvenes y fervorosos lectores de este libro rodeaban al "oficiante", y eran Carlos Maggi, Mario Arregui,



Panorámica parcial del salón principal del café Tupí-Nambá de la plaza Independencia, lugar de encuentro por excelencia de artistas e intelectuales durante décadas. Allí establecieron sus reales innumerables peñas.

Manuel Flores Mora, los Larriera. Por el Libertad caían, a la noche, aparte de alguno de los anteriores, Pedro Picatto y Liber Falco, tomando el primero bajo un enorme espejo las copas de la madrugada mientras ambos veían entrar y salir de los "reservados" que tenía el café a las prostitutas con aquellos clientes que no llegaban a reunir para una pieza de hotel.

El vértice que falta en el triángulo de esa década es el Sorocabana, sugestivamente ubicado en la misma plaza. En ese último café tradicional que tuvo Montevideo hasta no hace tanto, pasaba largas horas entusiastas de ideas y teorías la juventud inquieta que entonces estaba comenzando a beber de fuentes estimulantes como la prédica del Taller Torres García o las lecciones magistrales de Bergamín en Humanidades, o la presencia fulgurante y atípica de León Felipe en el Paraninfo. Allí se veía -en ese café que entonces era nuevo- al malogrado y original poeta Humbert Megget, al por momentos genial pintor Cabrerita (que estuvo luego años, casi abandonado, en la Colonia Etchepare), al increíble y llamativo poeta "surrealista" José Parrilla (hoy gurí de una extraña religión en algún lugar de la Costa Azul), también a la intensa Idea Vilariño, y a nada menos que Felisberto Hernández. No todos ellos conformaban la misma tertulia, ni siquiera es seguro que anduvieran juntos (a excepción del segundo y tercero nombrados), pero vale la pena aclarar que aquel Sorocabana -inimaginable para quienes lo conocimos a finales de los sesenta, ya con decidida vocación "geróntica"- era en su conjunto una multiplicada, vital, movediza peña, que se dividía entre muchas mesas e intercambiaba sus figuras y sus ideas o "fermentos" entre todas, valiendo más el conjunto que el detalle.

De los "dorados" cincuentas a los oscuros setentas

Hace cuatro décadas era todavía posible cultivar a menudo en esta ciudad el coloquialismo y los encuentros teniendo como temas nada utilitarios (en primera instancia al menos asuntos tales como la última polémica literaria, la más reciente exposición en Amigos del Arte, la entonces novedad del cine de Bergman. Los recintos seguían siendo los cafés nombrados antes, y también el Tupí-Nambá en sus últimos años; en éste dominaban la escena las tertulias "teatrales", donde alternaban Enrique Guarnero, Alberto Candeau y el crítico Mauricio Muller amén de todos los integrantes de la Comedia con figuras como la de Jean Louis Barrault en sus venidas -por entonces frecuentes- a estas playas. No era

todo "cartesianismo", ni siquiera "platonismo" lo que primaba en ese definitivamente "viejo" Tupí; como corresponde al temperamento de los teatreros, abundaban los altercados por celos profesionales o, demasiado a menudo, por notas no favorables en la prensa.

Por esos tiempos comenzó a establecerse una peña de escritores que iba a continuar hasta por lo menos mitad de los sesenta; las figuras notorias eran allí, el notable y aun no suficientemente valorado narrador L.S. Garini y la poeta Clara Silva, a quienes rodeaban jóvenes talentos en ciernes. Sus puntos de encuentro eran la librería Atenea, de Colonia casi Yí, y el Mincho Bar, apenas a unos metros por Yí hacia 18 de Julio.

En el segundo lustro de los sesenta el Sorocabana volvió a ser propicio a las mesas de jóvenes. Entre muchas del momento, había una donde coincidían el escritor Ricardo Prieto y los poetas Horacio Mayer y Roberto Mascaró, entre otros. Todos pertenecientes auna promoción equidistante entre los tildados "del sesenta" y los que fueron "nuevos" avanzados los 70, que los genealogistas literarios -tan minuciosos por aquí- han olvidado sistemáticamente en sus regulares y reiteradas "cronologías".

Y ya desembocando en los setentas, digamos que los tiempos no estaban -por su radicalidad creciente, por su agobio, por sus urgencias y durezas- para peñas culturales... Las mismas recién se retomaron, muy tenuemente y como forma de sobrevivencia intelectual cuando el "tiempo oscuro" cayó sobre el país y su estructura de convivencia democrática (o lo que iba quedando de ella). Un ámbito coloquial y cordial se estableció por 1974 en el local de Editorial Banda Oriental -en Yí casi 18- donde recalaban algunas tardes historiadores como José Pedro Barrán y Washington Reyes Abadie, un pensador como Carlos Real de Azúa, un poeta como Washington Benavídes, impulsando la rueda -mate por medio- con su ritmo parsimonioso, el dueño de casa, el crítico Heber Raviolo.

En las antípodas estuvieron años después, cuando el "ambiente espiritual" se había tornado irrespirable (circa 1978), las ruedas de verdaderos "golondrones" de las letras, que se desarrollaron como hongos al socaire de las marchas militares y de la represión, de lo más digno y valedero en lo cultural.

En aquel "tiempo oscuro" (como lo calificábamos utilizando aquel título de Jesualdo para otra dictadura, la de Terra) brilló ambiguamente

A principios de los sesenta: Washington Reyes Abadie, Tabaré Melogno y Oscar H. Bruschera, en encuentro de historiadores en torno a una clásica mesa de café.

la semanal reunión del grupo de la revista Imágenes en la agonizantes mesas del viejo café Jauja de la calle Bartolomé Mitre casi Sarandí. Allí, bajo la batuta del voluminoso y sonriente Carbajal -una suerte de neo-Casal en lo que hacía a literatura por su a-criticismo; más riguroso en materia plástica, pues difundía en su publicación buenas reproducciones de pintura y dibujo- se conglomeraba una parroquia de lo más heterogénea, donde pudieron llegar a estar juntas altas poetisas auténticas como Concepción Silva Bélinzon y Marosa Di Giorgio, con muchas advenedizas en busca de notoriedad; intelectuales dignos en relación a los tiempos que corrían, con indudables personeros del "proceso".

En el balance, en lo mejor que tuvo, tal vez se pueda destacar la posibilidad de reunirse y dialogar (aunque, la pregunta sería: ¿por qué lo podían hacer tan notoria y públicamente, cuando por juntarse en la intimidad de un altillo otros habían conocido cárcel?); lo más pernicioso, el despiste que esta gente causó en honestos y bien intencionados jóvenes, que llegaron a confundir por algún tiempo -hubo quien hasta el día de hoy- esa parodia funambulesca con una verdadera reunión cultural. Como detalle anecdótico: Carbajal tuvo un privilegio inusitado que comparte nada menos que con don Ramón Gómez de la Serna: éste fue con justicia inmortalizado por Gutiérrez Solana, presidiendo una noche su legendaria peña del Pombo madrileño; el pantagruélico montevideano a su vez, fue captado en plena ceremonia "jáujica", rodeado de fieles y alguna arribista versificadora, por uno de sus protegidos del arte del pincel.

En medio del páramo, variedad de tertulias

Son diversas las que se desarrollaron en la segunda mitad de los setenta, a contrapelo incluso de las limitaciones del momento. Quizá la más recordable y significativa sea la que comenzó a reunirse -de manera no por informal menos fecunda y rica- en el Sorocabana de la plaza Cagancha. La integraban Marosa Di Giorgio, el crítico Wilfredo Penco, el narrador Miguel Campodónico, el poeta Rolando Faget. Eventualmente caían por allí el joven poeta Rafael Courtoisie, los novelistas Mario Delgado Aparaín y M.A. Daniel, y también el ensayista Alberto María Triangullare. Una fiesta era la presencia -de tarde en tarde- de Concepción Silva Bélinzon. Esta mesa constituía, en los atardeceres de aquel entristecido y temeroso Montevideo, un oasis de inteligencia y amor a la literatura, y por cierto una posibilidad de intercambiar libros, revistas e información. En las antípodas de la anterior, aunque en el mismo lugar físico -sin conexiones aparentes entre ellas- se venía desarrollando desde años antes y prosiguió hasta casi el ochenta, la que podríamos denominar frente a la imposibilidad de calificarla más adecuadamente: la peña "de los teósofos". La integraban en su mayoría miembros de la Sociedad Teosófica, vetusta institución dedicada al ocultismo y temas colindantes, donde se podía ver de todos modos a gente como el profesor de literatura Darío Eyherabide y el polígrafo (ex crítico teatral; ex director del Instituto del Libro) Rodolfo Fattoruso. Su impronta general resultaba más bien "marginal" en cuanto a lo que eran los caminos culturales del momento: allí todo giraba en torno a "La doctrina secreta" de Madame Blavatsky, a especulaciones acerca de la Atlántida perdida, o sobre el cuerpo astral y la reencarnación...

Al alborear del año 80, jóvenes escritores que luego de la apertura democrática se destacarían, recuperaron en bar Mincho -notorio, como ya lo establecimos, por sus peñas de escritores de los sesenta- para la tertulia literaria. Allí se reunían entre otros los poetas Elder Silva y Luis Pereira, los críticos Daniel Bastarrica y Miguel Angel Melgarochxta, la narradora Cecilia Ríos, la escritora Andrea Blanqué. A veces se les juntaba un poeta algo mayor, que era y aún sigue siendo un desconocido pese a sus innegables valores: Horacio Meyes. Lo destacable de esta tertulia era su condición fermental: de allí salió una urticante y dinámica revista cultural, "Cuadernos de Granaldea", además de ediciones de libros y otros "planes" y "proyectos" que se fueron desglosando en el correr de los ochenta.

Con las "barras del día"

El período de salida institucional (circa 1982) y en medio del fragor de otras más urgentes inquie-

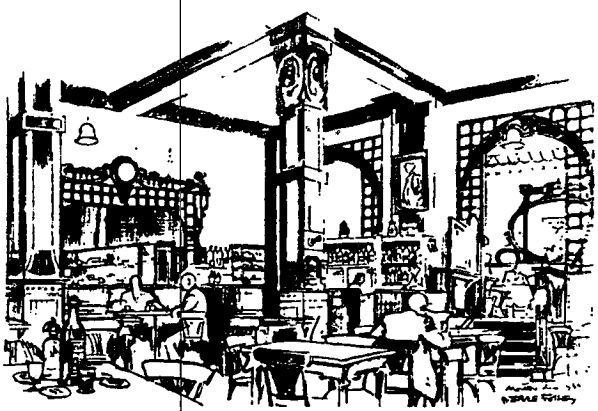
tudes y menesteres, posibilitó sin embargo la existencia de algunas peñas más bien juveniles. Por un lado, los hacedores de la revista denominada "Uno" solían reunirse en un por entonces bastante añejo café (hoy reformado), en Rincón y Bartolomé Mitre, aunque también se los veía -tal vez más a menudo_ en lugares del barrio de La Teja, de donde eran oriundos los "factotums" de la misma. Esta revista devino en poco tiempo en editora de poesía, caracterizándose por la calidad artesanal de sus volúmenes, por la preocupación en difundir la obra de los jóvenes, por una marcada inquietud en cuanto a hacerle llegar a los lectores zonas y áreas poéticas de cierto matiz de vanguardia y no demasiado frecuentadas por acá.

En plena "bisagra" del año 84, se corrió la voz por los corrillos "culturales" montevideanos de la aparición de un grupo que se autodenominaba "Basura". Efectivamente existió, y lo conformaron jóvenes ultra-inéditos (la mayoría de ellos sigue en tal condición) que llegaron a sacar un número de una publicación casi mimeográfica, donde desarrollan apenas su peculiar esbozo estético delineable como "feísmo", con influencias de la sub-cultura rock y también -muy lejanamente- de ciertos extremos "existencialistas" (pese a que ya habían pasado treinta o más años del momento culminante de aquella moda que destilara como subproducto el sartrismo y su pública repercusión). "Basura" no ha dejado huella aparente, salvo que forzando la interpretación la ubicáramos como antecedente del fenómeno juvenil "underground" del 87 y 88, cuya nutrición estética era harto distinta.

Aunque hubo peñas y tertulias interesantes más cercanas al presente, preferimos dejar aquí esta crónica. Avanzar más podría constituir una transgresión al sentido histórico del trabajo y de la publicación donde aparece. No queremos cometer ese pecado, que nos haría incursionar por otra parte en territorios inevitablemente polémicos.

Notas

(1) Arca, Montevideo, 1992.
(2) Revista Nacional, Nº 45. Montevideo, 1941, págs. 458-459.
(3) En su disfrutable libro, "Una institución cultural de hace medio siglo". María V. de Muller y "Arte y cultura popular", editado por librería Linardi y Risso en 1987.
(4) Testimoniado, este encuentro usual del café Metro, por Mario Arregui, en su libro sobre Liber Falco (ed. Arca).



Así vio el lápiz del dibujante francés Pierre Fossey al tradicional recinto del Tupí-Nambá, en 1959, año del cierre del café que albergara a través de las décadas a tan variadas peñas.

El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana

Por Enrique Dussel
UNAM

En honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, a más de cincuenta del origen de su proyecto filosófico (1941), en agradecimiento.

Filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía... sino compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con sus circunstancias, realidad o mundo... El no haber querido tomar conciencia de nuestra situación explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia.
Leopoldo Zea, ***La filosofía como compromiso y otros ensayos, 1948***

El primer enunciado se inspira en Ortega y Gasset, el segundo en Jean-Paul Sartre, grandes filósofos que Zea cultivó en su juventud, desde fines de la década de los treinta, junto a José Gaos. Es un proyecto inspirado entonces dentro de una tradición de la filosofía "continental", como suelen denominarla los anglosajones. Por ello, tanto los positivistas historiadores como los filósofos analíticos (hoy en crisis de fundamento, como lo muestra la obra Richard Rorty, entre tantos otros) no pueden dejar de ver dicho proyecto como de dudosa consistencia metodológica. No es raro entonces la crítica, desde el positivismo histórico, como la de Charles Hale [1] o Willian Raat [2], o desde el naciente pensamiento analítico en México, como es el caso de Luis

Vilbro [3]. Zea se defenderá de dichas críticas distinguiendo entre "Historia de las Ideas" en América Latina -que puede ser inventariada sin contradicción absoluta con la posición de Hale o Raat-, y una "Filosofía de la historia" latinoamericana (4), para cuya construcción se inspira en autores tales como Hegel -cuya oposición no significa diferencia en el método, sino al contrario-, Dilthey, Toynbee, Schweitzer, Sorokin, y tantos otros. Sobre el tema vuelve años después:

> La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia [5].

El tema se había descubierto a Zea desde el comienzo. Por ello se autodefine como "historicista": "Los estudiosos de la filosofía en México son colocados dentro del grupo que se orienta por la segunda corriente", la historicista [6]. En sus primeros trabajos puede observarse, además, una dirección que él mismo denominaba la de los filósofos que emprendían "el camino de la universalidad" [7]. Su artículo "Superbus Philosophus" es un buen ejemplo, donde inspirándose en la *Imitatione Christi*, descarta la soberbia del filósofo griego, el escapismo del cristiano, la terrenalidad del judío, para afirmar la posición de Agustín ("El filósofo deja de ser el soberbio que todo sabe y se convierte en el humilde intérprete de la Divinidad"), [8] Zea expondrá en otras obras filosóficas ese "camino de la universalidad" (como por ejemplo en *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*, [9] en la que nos da una visión de la historia de la filosofía occidental hasta Pascal), [10] donde nos muestra el horizonte categorial teórico-filosófico dentro del cual se moverá metodológicamente. Zea no clasifica estas obras propias cuando habla de su proyecto filosófico:

> ¿En qué sentido tenían que ser continuados mis anteriores trabajos? Estos han marchado, relativamente y veremos por qué, en *dos direcciones*. Una, la empeñada en elaborar una *historia de las ideas de nuestra América*... Otra, buscando *una interpretación de esta historia*, su sentido como totalidad y como parte de la historia universal, la historia del Hombre. [11]

A la *historia de las ideas*, en un sentido más positivo (y que sería el más aceptable para Hale y Raat) pertenecen principalmente tres obras: *El positivismo en México, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y *Antología de la filosofía americana contemporánea* [13], las de filosofía de la historia latinoamericana son más numerosas: *América como conciencia, El Occidente y la conciencia de México, América en la conciencia de Europa, América en la historia, América Latina y el mundo, la Esencia de lo americano, Dialéctica de la conciencia americana, Filosofía latinoamericana, Filosofía de la historia americana, Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, [14] y parcialmente, como prehistoria, *Discurso desde la marginación y la barbarie*.[15]

Vemos que, biográficamente, esta segunda vertiente es la que ocupará más y más a Zea, concretamente a partir del fin de la década de los cincuenta, ya que la obra de 1965, *El pensamiento latinoamericano*, es ampliación de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de 1949. *Del romanticismo al positivismo;* y lo mismo, acontece con *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, de 1975 [16], con respecto a *El positivismo en México*, de 1943. Creo que existe, aunque no pareciera dársele la misma importancia, además de la tercera dirección (la universalista), una cuarta dirección, que yo denominaría de *definición de un horizonte problemático* (cuestión siempre presente en todas sus obras, pero explícita en trabajos como "América y su posible filosofía", ensayo de 1941 [17] -hace ya más de cincuenta años, y por ello hemos indicado esta fecha en la dedicatoria de este corto trabajo-, ampliado en 1942, "En torno a una filosofía americana", reimpreso en 1945 [18], y, además, otros en "La filosofía como compromiso" (1948), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), etcétera [19]. En las obras de esta cuarta dirección (de "definición de un horizonte problemático") -que él

mismo denomina: "una forma que combina ambas formas" anteriormente nombradas- [20], se plantea el proyecto *filosófico* que se desarrolla en la segunda dirección (de la "filosofía de la historia" latinoamericana). Pienso que en ese "horizonte problemático" se observa un cierto cambio de perspectiva en torno al de 1973 donde la "dependencia", visualizada principalmente en una dimensión cultural y cuestión ya presente desde 1949 [21], es ahora pensada desde su superación como "liberación" (como por ejemplo, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" [22]), fruto de la discusión comenzada en 1969, no ya con positivistas o analíticos, sino con filósofos latinoamericanos con conciencia y pretensión de hacer *filosofía latinoamericana*, pero que se sitúan de otra manera con respecto a la interpretación histórico-filosófica y a la filosofía misma [23].

Pienso entonces que, para un diálogo fecundo, todo debe centrarse en torno al proyecto de una "filosofía de la historia latinoamericana", que es el aporte central de Zea, y que tiene carácter de definitivo (y que, no está de más decirlo, sitúa sin lugar a dudas a Zea como uno de los grandes pensadores latinoamericanos del siglo XX), proyecto en el que nuestro filósofo se ha mantenido con extrema firmeza y constante fidelidad durante más de cincuenta años, y que lo ha desarrollado de manera ejemplar e inimitable (en todo aquello que tenga de positivo y de situacional, es decir, propio de un filósofo que es fruto de su tiempo, como todos, formado fundamentalmente en las décadas de los años treinta y cuarenta, y en especial por su maestro José Gaos cuando, en su *Carta abierta*, éste juzgaba a la obra juvenil de Zea como "una nueva filosofía de la historia hispanoamericana").

Gaos consideraba, además, que esa filosofía juvenil de Zea (1949) "podría ser considerada como propia de esta América", [24] es decir, "una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea u occidental" [25]. Téngase en cuenta, sin embargo, que Gaos se está refiriendo a una obra de "historia de las ideas" de 1949 (*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*), -primera dirección de las obras de Zea- y no de lo que para Zea es "filosofía de la historia" latinoamericana (la primera de ellas, formalmente sólo en *América como conciencia* (1953), o aún ya en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952)- la segunda dirección. Pero esto no es la cuestión esencial.

Preguntémonos ahora: ¿en qué consiste esa *filosofía de la historia latinoamericana*? Pienso que es una *hermenéutica histórica*, una interpretación como autoconciencia de la propia historia (historia en su sentido de "acontecimiento" [*Geschichte* en Heidegger] o del nivel del "mundo de la vida cotidiana" [*Lebenswelt* de Husserl o Habermas], en el de la historia como el relato de la "ciencia histórica [*Historie*], y, en un tercer sentido, como historia ya reflexionada por los pensadores [no necesariamente estrictamente filósofos] latinoamericanos, que Zea estudia positivamente como incansable lector para sus obras de "historia de las ideas"). Debe retenerse como teóricamente central el concepto de "conciencia" (con un contenido específico y crecientemente hegeliano: como "auto-conciencia" histórica), y esto se efectúa en cuatro círculos concéntricos: "Nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres sin más. Preocupación que se encuentra en la totalidad de mis trabajos" [26].

Esto le permitirá a Zea afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano), pero tendiendo siempre hacia el nivel universal (el "sin más" tan frecuente en él). [27] Aquí habría que preguntarse si ese universal es concreto ("toda la humanidad") o abstracto ("la humanidad en cuanto tal").

Zea usa *materiales* diversos en esta hermenéutica histórica, en esta interpretación de autoconciencia histórica, que él denomina "filosofía de la historia latinoamericana": obras especialmente *de latinoamericanos* (o de otros horizontes), historiadores, sociólogos, literatos, pensadores, filósofos, etcétera. Su *metodología* depende de las filosofías de la historia de los pensadores estudiados desde su juventud (desde Ortega y Gasset o el mismo José Gaos, hasta Hegel, Toynbee, etcétera). Su obra breve *El occidente y la conciencia de México* (1953), no sin relación con *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, es un excelente ejemplo metodológico del Zea que cruzaba los cuarenta años. Es

quizá esta complejidad metodológica la que espantó a Luis Villoro, pero en ella estriba su éxito como intérprete de la cultura de nuestro continente (mundialmente reconocido hoy en todos los centros de estudios dedicados a América Latina). Es evidente que para una "razón analítica" -por ejemplo de Mario Bunge- el mismo psicoanálisis no podía tener estatuto de "ciencia". Era entonces cuestión de la definición de "ciencia": para una razón puramente instrumental matematizante no puede el psicoanálisis ser ciencia (ni el marxismo tampoco), mientras que para una definición de ciencia "más amplia" (con un sentido más estricto de "racionalidad", como razón práctica, hermenéutica o pragmática), el psicoanálisis recupera el estatuto de "ciencia hermenéutica" (y es la posición por ejemplo de Paul Ricoeur). La misma filosofía analítica, de la *linguistic turn*, por su parte, ha sido asumida hoy en una filosofía práctico-pragmática mucho más rica y profunda (en la tradición de Austin, Searle, transformada radicalmente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas). De manera que Zea tendría hoy el apoyo de muchos buenos filósofos, aun de la "comunidad filosófica hegemónica europeo-norteamericana" en su favor. El haber abandonado simplemente el "pensamiento latinoamericano" por un proyecto de positivismo histórico o de filosofía analítica se mostró al fin sin los resultados esperados. Zea siguió, en cambio, su ruta emprendida.

Lo mismo puede decirse de la crítica que el marxismo filosófico economicista (aun althusseriano) lanzó contra Zea en cuanto a la metodología de la "historia de las ideas". No quiero indicar que Zea no tenga limitaciones, pero se ha demostrado, sin embargo, que no puede estudiarse la historia de las ideas *sólo como reflejo* de los procesos de la "infraestructura". Está hoy claro, también, que la crítica del marxismo economicista, incluso el latinoamericano, debía ser tarea propia del filósofo latinoamericano que pretendía producir una *filosofía latinoamericana*, exigencia de una "reconstrucción" del marxismo mismo que Zea no incluía en su proyecto hermenéutico (pero que una vez realizado sirve para mejor fundamentar ese proyecto de un filosofar latinoamericano). [29]

En un tercer momento (después de la crítica del positivismo y la filosofía analítica o del marxismo), en cuanto filósofo de la historia de América Latina, se produce un nuevo debate, como ya hemos indicado, cuya toma de posición deja Zea plasmada en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969). El argumento central, que se viene desarrollando en el pensamiento de Zea desde 1941, consiste en afirmar que no puede negarse el pasado latinoamericano, como parece que lo pretendía Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe filosofía en América Latina?* [29] En palabras de Zea:

> Pasado propio y pasado impuesto y, por impuesto, también propio, han de formar el pasado que ha de ser dialécticamente asimilado por pueblos como los nuestros. De allí esa lucha con la filosofía y la cultura occidentales que parece propia del pensamiento latinoamericano [30].

Sin embargo, parece extraño que se critique por negar el pasado a historiadores que se han ocupado reiteradamente de América Latina (Salazar Bondy tiene dos hermosos tomos sobre historia de la filosofía peruana [en el nivel de historia de las ideas] [31], y, por mi parte [32], tengo más de una decena de obras sobre historia latinoamericana [en el ámbito de la ciencia histórica, en alguno de sus aspectos] [33], varias sobre una interpretación de la historia latinoamericana [34], desde su proto-historia [35] y aun en historia de las ideas) [36].

No se pretende negar el pasado de un pensamiento latinoamericano liberador. Lo que negamos con Salazar Bondy es la existencia de una filosofía crítica latinoamericana en la "etapa de normalidad filosófica" (37), y que haya podido en cuanto filosofía latinoamericana afirmarse a sí misma y ser *reconocida* como expresión de filosofía universal, la que se practica en los programas centrales de los estudios filosóficos y no en la especialidad de estudios latinoamericanos, o como cátedra específica: filosofía en un sentido *restringido*, o según la define la "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana". Se debe distinguir esa filosofía *en sentido restringido* de la filosofía como "filosofía de la historia latinoamericana" o como hermenéutica histórico-fundamental del "mundo de la vida cotidiana" (la *Lebenswelt* husserliana, desde *Die Krisis der*

europäischen Wissenschaften, y ciertamente por el impacto que causó en el *Ser y tiempo* de Heidegger). La "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea, en mi interpretación, es una *hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta* en la "comprensión" del mundo (el *Verstehen* en el sentido heideggeriano) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía "en sentido restringido" (para no enjuiciar si lo es en sentido "estricto"). Se encuentra en la "precomprensión" propiamente fundamental de la *Weltanschauung* histórico-cotidiana (en el sentido diltheiano) que ya se da siempre al comenzar el acto del filosofar. El filósofo imitativo eurocéntrico (pretendidamente "unviersalista") en América Latina, ya está *fuera* de América Latina cuando comienza a filosofar. En este punto, Salazar Bondy (y yo mismo) proponemos la misma tesis que Zea, cuando escribe:

> México, como el resto de los países de Iberoamérica, no ha dado aún origen a una filosofía [38] a la que se pueda llamar propia. Más bien ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo [39].

¿No es acaso esto *exactamente* la posición de Bondy y la mía propia? Por un lado, todos pensamos que es necesario tener autoconciencia de la realidad o del "mundo de la vida cotidiana" latinoamericana (como pasado), y que en este sentido ha habido auténticos pensadores latinoamericanos (no "filósofos normalizados"). Pero, por otro lado, en América Latina la filosofía *en sentido restringido* (que se autoafirma como universal y es reconocida por la "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana") no había producido una filosofía "propia". ¿Es esto una contradicción? Creo que no, porque se dan en dos niveles distintos; en uno se sitúan los autores interpretados en la "filosofía de la historia" de Zea, y, en otro, los filósofos de la "filosofía" normalizada, a la que nos estamos refiriendo con Salazar Bondy.

Por una parte, el filósofo latinoamericano debe efectuar la hermenéutica que descubre [40] el *sentido* de su propia historia, de su propia realidad, tarea impresionante efectuada por Zea, al modo como Aristóteles exigía que en el uso del método más fundamental de todos, el dialéctico, ni la ciencia ni la filosofía servían, porque debía pensarse directamente *ta endoxa* (las opiniones del "mundo de la vida cotidiana" desde donde pueden ser pensados los "principios" de la ciencia y de la misma filosofía en sentido estricto o restringido) [41] y para ello sólo valía la *paideia* (una como "cultura" fundamental) [42]. Pienso que la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea se encuentra en este nivel histórico-fundamental, advirtiendo al filósofo tener autoconciencia reflexiva sobre el "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt*) que está ya siempre *a priori* presupuesto bajo sus pies, en cuanto mundo dependiente, marginal, históricamente situado como latinoamericano. En esto, pienso (contra todos sus detractores que piden métodos específicos), Zea tiene razón. En este sentido todos los grandes pensadores latinoamericanos (por nombrar algunos, desde Bartolomé de Las Casas, Clavijero, Bolívar, Alberdi, Martí, etcétera) han pensado desde su propia realidad y en vista de la afirmación de lo latinoamericano. No es en este sentido que, tanto Salazar Bondy como yo mismo, hemos hablado de "filosofía imitativa" (o como lo escribe el mismo Zea: filosofía que "ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo"). ¿En qué sentido han sido "glosadores" o "imitadores" inauténticos? No ya en el sentido de los autores que permiten efectuar una hermenéutica histórica (a la manera de la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea), sino en algo muy distinto que querría explicar con algún detalle.

La "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana" (desde un Popper, Austin, Ricoeur, Vattimo, Habermas, Charles Taylor o Rorty, por nombrar un filósofo de algunos países filosóficamente "hegemónicos"), y aun la "comunidad filosófica" hegemónica en América Latina (en facultades, institutos, consejos de investigación, etcétera) dejan *fuera* todo el pensamiento filosófico periférico (de América Latina, Africa o Asia), como pensamiento no relevante, ni pertinente, ni central. El "*fuera* de la historia" que Zea descubre en las "filosofías de la historia" europeas (como la de Hegel) ahora es interpretado como un "fuera", como una "exclusión", como una "exterioridad" de la misma, "*comunidad de comunicación* filosófica", en concreto la que do-

mina el discurso filosófico (por ello la denominamos hegemónica), situada en el eje Europa-Estados Unidos, posición de exclusión imitada por los filósofos "universalistas" coloniales. Es con respecto a esa "filosofía" pretendidamente *universal* (en concreto: europeo-norteamericana) de la que estamos *excluidos*. La cuestión es triple: 1) hay que pensar autoconscientemente "desde América Latina" (con autoconciencia del lugar en la historia mundial), 2) pensar filosóficamente "sobre nuestra realidad" (desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etcétera), y 3) pensar de una manera tal que podamos "entrar" en la discusión con esa "comunidad filosófica hegemónica". Como "excluidos" de ella debemos "interpelarla" para que nuestro discurso filosófico propio sea "reconocido". El "reconocimiento" de dicha comunidad hegemónica *no es el origen* de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía "normalizada" (o académica, "filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía" [43] es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso.

Es en este aspecto en el cual no basta ya una "historia del pensamiento latinoamericano" (aun como "filosofía de la historia latinoamericana"). Ahora es necesario usar todo el lenguaje, la problemática, el método de dicha "comunidad filosófica hegemónica", para plantear desde sus propias *reglas* nuestro desafío: como realidad distinta (marginal, dominada y explotada), como filosofía estricta todavía excluida. Esta exigencia de una argumentación que usa el discurso dela filosofía hegemónica desde *una realidad como exterioridad no pensada por ellos*, obliga, al mismo tiempo, a ir construyendo y reconstruyendo categorías universales innovadas, desarrollando aspectos metodológicos nuevos (válidos para Africa y Asia, pero igualmente para Europa o Estados Unidos). Desde la pregunta planteada en 1969 por Salazar Bondy se ha avanzado mucho. Pienso que, poco a poco, dicho desafío de una filosofía latinoamericana va siendo "recibido" por la comunidad filosófica hegemónica, [44] lo que le fuerza, por su parte, a "incluir" una problemática, una temática, unas categorías, etcétera, no pensadas antes por ellos, y así se pone en cuestión, desde un *afuera* de la historia (indicado por Zea) el eurocentrismo, la falacia desarrollista, tan propias de toda la filosofía euronorteamericana contemporánea.

Creo que ambos proyectos, el de una "filosofía de la historia latinoamericana", como hermenéutica histórica de los presupuestos concretos de "mundo de la vida cotidiana" latinoamericana (el proyecto de Zea), y la expresión de una filosofía latinoamericana instrumentada con el lenguaje, con la discursividad de la comunidad filosófica hegemónica [45], son dos proyectos complementarios (de ninguna manera excluyentes) [46]

Estas cortas páginas, una vez más, están dictadas por un espíritu de respeto al gran maestro del pensar latinoamericano, y de agradecimiento por aquella primera lectura de sus obras, cuando en París, al comienzo de la década de los sesenta, me descubrí "fuera de la historia" gracias a Leopoldo Zea. Es la afirmación de esa nuestra exterioridad latinoamericana, como el Otro, como el pobre, la que me ha impulsado en un proyecto filòsófico que intenta negar dicha negación, y subsumirla en una mundialidad futura (tanto humana en general como filosófica sin más, que pienso es el proyecto de Zea), y esto durante mis treinta últimos años.

Notas

(1) Charles Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", en *Historia mexicana* (México), vol. XX, núm. 2 (1970).
(2) William Raat, "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", en *Latinoamérica* (México), núm. 3 (1970).
(3) Véase por ejemplo el juicio de Luis Villoro, "Perspectiva de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972, vol. 3, cuando expresa, hablando de la filosofía mexicana de ese decenio futuro: "Serán trabajos con escaso *color local* y la producción filosófica mexicana se asemejará a la que se haga en cualquier otro lugar del mundo". Difícil es expresar un proyecto filosófico más contrario al de Zea (aunque Zea

defenderá un cierto universalismo, en su expresión "filosofía sin más" contra Salazar Bondy). Para Villoro esta decisión fue clara, ya que en su juventud había producido excelentes trabajos en la línea de Zea, como por ejemplo *Los grandes momentos del indigenismo en México* México, El Colegio de México, 1950, y también investigaciones en la tradición de la historia de las ideas sobre la ideología en el proceso de la emancipación nacional.

(4) Véase la cuestión planteada en Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 11.

(5) Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

(6) Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

(7) *Ibid*, p. 11.

(8) Leopoldo Zea, "Superbus Philosophus", en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, editada por José Gaos, México, El Colegio de México, 1943, p. 30.

(9) Leopoldo Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*. México, UNAM, 1953.

(10) Cabe destacar que aquí Zea no plantea la cuestión de la filosofía latinoamericana. Es evidente que es una obra de juventud, pero sería importante siempre introducir la cuestión del pensar latinoamericano en obras filosóficas "universalistas", ya que es inevitable si pensamos desde nuestra realidad.

(11) Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 10.

(12) *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica, Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949; *El pensamiento latinoamericano*, México, Pomarca, 1965.

(13) *Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956; *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, Costa-Amic, 1968, etcétera.

(14) *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953; *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955; *América en la historia*, México, FCE, 1957; *América Latina y el mundo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960; *La esencia de lo americano*, México, Pleamar, 1971; *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976; *Filosofía latinoamericana*, México, ANUIES, 1976; *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978; *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, UNAM, 1981.

(15) *Discurso entre la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

(16) *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1975.

(17) "América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).

(18) "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio, 1942). Reimpreso en *Jornada* (México), núm. 52, 1945.

(19) "La filosofía como compromiso", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1948; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

(20) *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 10.

(21) *Cf. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, p. 15.

(22) *Cf. Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), pp. 32-47.

(23) Véase la cuestión en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*(1969), en la ponencia de 1974 ya citada, pp. 39-44, y en otras obras de esos años.

(24) *Carta abierta*.

(25) *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 19.

(26) *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), p. 10.

(27) "¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericana a la pregunta sobre su propia existencia" (*La esencia de lo americano*,1971, p. 186). La universalidad es la pretensión hacia la que se tiende desde una particularidad que parte de una realidad latinoamericana propia.

(28) Esa fue nuestra intención en las tres obras de *filosofía latinoamericana* denominadas *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido, 1988*, y *El último Marx* (1863-1882) *y la liberación latinoamericana*, 1990, cuestiones que Zea no incluye como tarea de una *filosofía latinoamericana*.

(29) Augusto Salazar Bondy, *¿Existe filosofía en América Latina?*, México, Siglo XXI, 1968. Salazar Bondy escribía: "nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imititativo en lo fundamental" (*ibid*, p. 131). A lo que nosotros agregábamos: "Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y por ello subdesarrollado) y oprimido aun cultural y *filosóficamente*?" (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, t. 1, p. 154). Al respecto véase la "Destrucción de la filosofía europea" (cap. 2, pp. 31 ss.) y "Hacia la concepción filosófica-histórica e histórica-filosófica de Enrique Dussel" (cap. 3, pp. 57 ss.) en Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg, Herder, 1992).

(30) Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 32.

(31) *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa, 1965 2 vols. En su conclusión dice sobre la filosofía peruana: "La meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras... Con ello ha perdido en gran parte su sentido de reflexión auténtica, quedándose sólo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas" (vol. II, p. 456). Exigente con su propia realidad nacional dice todavía: "La frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días" (*ibid*, p. 459). Aquí se encuentran ya todas las tesis de su obra posterior, con la que polemiza Zea. En nuestro encuentro en Buenos Aires en 1973 habíamos pensado comenzar a colaborar activamente en la construcción filosófica futura. Augusto se murió "demasiado pronto", en plena juventud creativa, en 1974.

(32) Zea critica mi posición reiteradamente, aunque no puedo sino agradecer el tono con el que lo hace, cuando escribe: "Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan o han pugnado por una filsofía de la liberación...", *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, p. 42.

(33) Por ejemplo, la primera de ella en los nueve tomos de *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio* (1504-1620), Cuernavaca, CIDOC, 1969-1971, producto de cuatro años de investigaciones en el Archivo General de Indias en Sevilla (y como tesis de *historia* en la Sorbona).

(34) Véase, por ejemplo, "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente,* núm. 25 (1965), pp. 85-95, y sobre la "autoconciencia" de la historia latinoamericna dos artículos en *Esprit* (París), julio de 1965. Debo expresar que en esos años, la obra de Zea *América como conciencia* (1953) me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la "entrada" de América Latina en la historia mundial (en cuanto a la autointerpretación histórica de la Humanidad, y en cuanto a la "comunidad filosófica hegemónica", de la que hablaré más adelante). Debo agradecer a Zea, y por ello lo menciono en la dedicatoria, el haberme enseñado que América Latina estaba *fuera* de la historia. Años después repite: "*Fuera* quedan Asia, por anacrónica y América y Africa por jóvenes o primitivas" (*Filosofía de la historia americana,* 1978, p. 36). Vuelvo a plantear este tema en mi última obra *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, que deberé dictar como conferencia en la Universidad Goethe de Frankfurt en octubre de 1992.

(35) Mis tres obras *El humanismo semita,* escrito en 1963 (Buenos Aires, EUDEBA, 1969), *El humanismo helénico,* escrito en 1961 (Buenos Aires, EUDEBA, 1975) y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974), al igual que el inédito *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1966, t. I, 268 págs.). Como puede observarse, no sólo no hemos negado nuestra historia, sino que le hemos dedicado, como pocos filósofos, muchos años y muchas obras, y hemos partido, para situar América Latina en la Historia Mundial, desde varios milenios antes de Cristo -como lo indicamos explícitamente en el prólogo a *El humanismo semita*, y como presupuesto para una *filosofía latinoamericana.*

(36) Como por ejemplo, "Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura", en *Cuyo* (Mendoza), núm. 4 (1968), pp. 117-119; "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", en *Cuyo,* núm. 4 (1979), pp. 79-106; o "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Ponencias,* USTA (Bogotá), pp. 405-436.

(37) Esta expresión es de Francisco Romero ("Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *La Nación,* Buenos Aires, 24 de diciembre de 1940), citada por Leopoldo Zea en *Jornada,* núm. 52 (1945), p. 20.

(38) Es evidente que aquí "filosofía" para Zea tiene un sentido restringido, que no incluye a Bolívar, Alberdi o Martí, entonces se contradiría.

(39) Leopoldo Zea, *La filosofía en México,* México, Libro-Mex, 1955, p. 47.

(40) Este descubrimiento es como un acto inverso del originario de América: "El descubrimiento de América -escribe Zea-, había sido en realidad su encubrimiento. Encubrimiento de la realidad de los hombres y pueblos de esta América" (*Latinoamérica en la encrucijada de la historia,* 1981, p. 53).

(41) Véase *Tópicos* I, 1; 100 a 18-b 23. Hemos expuesto esto en *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 17 ss., reimpreso por la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992.

(42) "En todo género de especulación y de método, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes: a la primera podríamos denominarla ciencia del ente, y a la otra una como cultura (*paideían*). En efecto, es del hombre culto (*pepaideuménou*) el poder efectuar la crítica (*Krísis*). Y es precisamente esta actitud la que pensamos que pertenece al hombre que tiene cultura universal y como resultado de la cultura", Aristóteles, *De Part. Anim.,* I, 1; 639 a 1-10.

(43) Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), p. 11.

(44) Quizá sea, por ejemplo, indicador de ese avance el artículo de Karl-Otto Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung" (La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación), en *Diskursethik oder Befreiungsethik?,* Aachen, Augustinus, 1992, pp. 16-54; o de Paul Ricoeur, "Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo*, Lecce, Capone Editore, 1992, pp. 108 ss.

(45) Se denomina "Filosofía de la liberación" a la filosofía que usa categorías universalizables, a partir de la situación de dependencia, dominación, explotación de América Latina. Pero, al mismo tiempo, de toda otra posición de opresión: de la mujer, de las razas no-blancas, de la juventud, de la cultura popular, de los obreros explotados por el capitalismo, de continentes excluidos de los beneficios del capitalismo central, etcétera. Un metalenguaje universalizable, que parte desde América Latina.

(46) Habría todavía muchos otros temas que exponer, tales como la diferencia entre un "proyecto asuntivo" (*Filosofía de la historia americana,* pp. 269 ss.) y un "proyecto de liberación" popular (que no es ni el de los criollos libertarios, ni de los conservadores o liberales, sino de las etnias, clases explotadas, de los marginales, del "bloque social de los oprimidos": el pueblo latinoamericano); el problema del mestizo y la necesaria inclusión del indio y el negro en un proyecto latinoamericano; la articulación de la dependencia cultural con la económica (y de allí la importancia todavía actual de Marx), etcétera. Es decir, hay un diálogo a efectuar aún en el nivel mismo de la hermenéutica histórica del mundo de la vida cotidiana, o la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea.

Obras de Leopoldo Zea citadas en este trabajo

"América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).

"Superbus Philosophus", en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media,* edición de José Gaos, México, El Colegio de México, 1943.

"En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio 1942).

El positivismo en México, México, 1943-1944.

"En torno a una filosofía americana", en *Jornada* (México), núm. 52 (1945).

La filosofía como compromiso y otros ensayos, Tezontle, México, 1948.

Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo, México, El Colegio de México, 1949.

Conciencia y posibilidad del mexicano, México, Porrúa, 1952.

América como conciencia, México, Cuadernos Americanos, 1953.
La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía, México, UNAM, 1956.
El Occidente y la conciencia de México. México, Porrúa, 1953.
La filosofía en México, México, Libro-Mex, 1955.
América en la conciencia de Europa, México, Los Presentes, 1955.
Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica, México, UNAM, 1956.
América en la historia, México, FCE, 1957.
América Latina y el mundo, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960.
El pensamiento latinoamericano, México, 1965.
Antología de la filosofía americana contemporánea, México, Costa-Amic, 1968.
La filosofía latinoamericana como filosofía sin más, México, Siglo XXI, 1969.
"Definición de la cultura popular", en *Características de la cultura nacional*, México, UNAM, 1969.
La esencia de lo americano, México, Pleamar, 1971.
Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Jaoquín Mortiz, 1974.
El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, México, FCE, 1975.
Dialéctica de la conciencia americana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
Filosofía latinoamericana, México, ANUIES, 1976.
Filosofía de la historia americana, FCE, México, 1978.
Negritud e indigenismo, México, UNAM, 1979.
Latinoamérica en la encrucijada de la historia, México, UNAM, 1981.
Discurso desde la marginación y la barbarie, Barcelona, Anthropos, 1988.
"12 de Octubre de 1492. ¿Descubrimiento o encubrimiento?", en *El descubrimiento de América y su sentido actual*, edición de Leopoldo Zea, México, FCE, 1989.

HOY ES
HISTORIA

Servicio de suscripciones directamente, dentro y fuera del país.
El costo anual de las suscripciones para el Uruguay: un semestre (tres números $U 60) por un año (seis números $U 120).
A las personas que se interesen por completar su colección ofrecemos ejemplares de números atrasados de la revista, según el siguiente detalle, con sus respectivos precios:

Año	Ejemplares disponibles	Precios por ejemplar	
		Pesos	U$S
1984	Nros. 4, 5 y 6	$U 25	U$S 8
1985	Los seis números	$U 25	U$S 8
1986	Los seis números	$U 25	U$S 8
1987	Los seis números	$U 25	U$S 8
1988	Los seis números	$U 25	U$S 7
1989	Los seis números	$U 25	U$S 7
1990	Los seis números	$U 25	U$S 6
1991	Los seis números	$U 25	U$S 6
1992	Los seis números	$U 25	U$S 6

Con el pago de una suscripción anual se entrega un ejemplar de cada uno de los dos índices trianuales editados hasta la fecha. Los pedidos de suscripción y de toda otra información deben hacerse a Casilla de Correo Nº 6311 C.P. 11.000 Montevideo - Uruguay o por el Tel. 70 33 15.

El pueblo de Cuba, entre el drama y la esperanza

(IV)

Cuba en la opción cero

(Situación actual de la economía cubana)

Antulio Sánchez

Ni duda cabe que en los tiempos que corren la economía cubana vive, debido al *período especial,* uno de sus momentos más difíciles. La falta de los tradicionales suministros materiales y económicos provenientes de Europa del Este, amén del largo bloqueo estadounidense iniciado desde los años sesenta y fuertemente incrementado en los últimos tiempos, ha pasado a darle a esta zona caribeña un rostro de la perenne angustia, un escenario que se asemeja al de un período de recesión. Actualmente, Cuba no tiene acceso ni siquiera a cuestiones elementales de las que requiere cualquier economía para su desarrollo, como los hidrocarburos, es decir no se cuenta con la infraestructura para mover los soportes productivo-industriales y enfrentar la aguda crisis por la que atraviesa; a esto se debe agregar la escasez de productos tan necesarios en la vida cotidiana como el jabón, las pastas dentales, el aceite, el gas, la energía eléctrica. En estas circunstancias, la pretérita y robusta política editorial enfrenta uno de sus movimientos más difíciles debido a la falta de papel; a todo esto habría que anexar que el cubano ha resentido, también, la falta de alimentos. Desde la ausencia del otrora infaltable racionamiento de leche para los infantes, hasta la merma en la dotación alimenticia de los adultos, producen un escenario de la ausencia, de la fatiga, de lo escaso.

Con el afán de detener los estragos de esta situación, el gobierno cubano decidió abrir las puertas a los capitales externos para que inviertan en materia de turismo. No obstante, el despunte que significó para la economía caribeña este rubro en 1990 (cerca de 300 mil turistas), pues recibió por dicho concepto cerca de 250 millones de dólares, no representa, en términos absolutos, una gran cantidad, aunque en términos proporcionales *alivia significativamente* la famélica situación de las finanzas. Incluso el proyectado millón de vacacionistas que espera recibirse para 1995, y que supuestamente dejará

800 millones de dólares, podría constituirse en oportuno paliativo de una situación que por el momento parece no tener epílogo, sino un agravamiento debido a que el llamado período especial en su fase más crítica, la *opción cero,* aún no parece tocar fondo.

En las circunstancias actuales, esperar cuatro años para aliviar -gracias al incremento de vacacionistas- la *debacle* económica parece imposible, sobre todo si tomamos en consideración que nuevas nubes cargadas de malos augurios se posan sobre el escenario cubano con la recién aprobada *Ley Torricelli* en Estados Unidos, la misma que prohíbe a las empresas de ese país y a las extranjeras que participan de capital estadounidense establecer lazos comerciales con Cuba. En este contexto, la política cubana de abrirse a las inversiones extranjeras en el área de turismo, con amplias facilidades que consienten no sólo la posibilidad de repatriar capitales, sino también la condonación de pago de impuestos durante tres años, se ve entorpecida por dicha ley.

Algunas de las empresas extranjeras que actualmente invierten en turismo en Cuba y que provienen de países como España, Italia, Alemania, Austria, Canadá, etcétera, tienen relaciones comerciales con capitales estadounideses; en estas condiciones tendrán que optar por seguir de manera independiente con su inversión o acatar las restricciones de Washington. Sin embargo, de acuerdo a la experiencia y al poder financiero que posee Estados Unidos y varias de sus empresas, es muy seguro que dichas compañías optarán por la segunda vía. Pero nada está escrito y el futuro cercano nos dirá cuál será la ruta que tomarán dichas compañías y qué pasará con las próximas edificaciones de hoteles proyectadas en Varadero, La Habana y otras regiones del país.

A pesar de que a nivel global la cifra que representa la entrada de divisas a Cuba por concepto de turismo pareciera no ser significativa -tomando en cuenta que el mercado cubano no ha podido atraer a quien es su princpal objetivo: los turistas estadounidenses-, lo cierto es que en los momentos actuales -cuando la zafra y la exportación de níquel no constituyen ningún aliciente económico- el turismo es, proporcionalmente, una importante fuente de divisas. Las declaraciones recientes de Castro en el sentido de que a partir de 1989, desde la caída del bloque comunista en el Este, Cuba ha perdido cinco mil millones de dólares, confirman cómo las pocas rendijas que permiten el acceso de divisas se convierten en vitales; recordemos que del ingreso nacional anual, que es de dos mil cien millones de pesos, el turismo representa el 25 por ciento. En estas circunstancias -debido a la falta de hidrocarburos y a que la zafra, según el mismo Fidel declaró, representaba el 75 por ciento de ingresos, pero actualmente ha disminuido su aporte a la economía porque el nivel de los precios del azúcar en el mercado internacional se ha venido abajo-, un revés en materia de inversión turística sería muy doloroso para los planes demarcados por Castro que, poco a poco, parece que se le acaban los pocos apoyos de otras administraciones. Sin embargo, no soslayemos la paradoja de que entre más ataques recibe Castro de la comunidad, pero sigue sobreviviendo al bloqueo que se le impone, más relieve adquiere su desentonada figura en el concierto internacional y, sobre todo, permite que las fuerzas socialistas radicales ya no sólo se conformen con añorar su pasado *glorioso*, sino que quieran revivirlo.

Un aspecto que nos permite ver cómo el aparato gubernamental cubano tenía una opinión optimista del devenir y que no se esperaba el derrumbe de los países del Este es que nunca se impulsó una apertura comercial -sino hasta después de las lamentaciones por la caída del muro de Berlín- y *nunca* se propuso desarrollar la biotecnología en los terrenos agrícolas y de producción de alimentos, sino únicamente en el de la medicina social, por eso el gran logro en el desarrollo de los interferones y otros productos médicos. Hoy, ante los estragos, se han dado cuenta que de nada sirve tener una eficiente área de medicina pública si no existe un pueblo bien alimentado, de ahí que la biotecnología empieza a tomar la ruta del desarrollo agrícola y alimentario.

Tomando en consideración el contexto descrito, quisiera presentar algunos pasajes de la vida cotidiana a partir de la visión del turista, descripción que sin duda alguna es una labor que

no puede estar ausente de *impresiones* o de *falsos análisis,* como gustan denominar los románticos que aún se aferran al carro del pretérito, epicentro de la búsqueda a toda costa del paraíso terrenal. Reconozco, con Edgar Morin, que todo análisis de lo social está impregnado de subjetividad y que, por consiguiente, la *cosa* social es un fenómeno de enfoques, perspectivas y posiciones. Así pues, partiendo de esta premisa delinearé algunas imágenes lúdicas de La Habana que pude captar en las calles, parques, hoteles... en los diferentes lugares donde la gente cubana muestra con derroche su alegría por la vida, por la música, y que aun en las condiciones en que se encuentra se cobija en ese tradicional gozo que sólo el Caribe sabe dar al calor de un cigarro, la música, el alcohol y el sexo. Sin embargo, también debemos dejar sentado que la vida cotidiana de la Cuba de nuestros días nos obliga muy fácilmente a tener una visión crítica y dejar en un estado de lactancia, en el baúl de los recuerdos, los panegíricos que la Revolución y el socialismo cubano nos produjeron - aunque en honor a la verdad todavía sigue siendo la acompañante sempiterna de algunas de nuestras regiones intelectuales - en los sesenta y gran parte de los setenta.

La opinión de los cubanos sobre la situación que se vive en estos momentos en el país, y sobre todo en lo que se refiere a la vigencia del sistema socialista, parece variar con respecto a la situación generacional. Para quienes tuvieron que soportar el período de Batista - los menos - Cuba y su socialismo, a pesar de sus dificultades, sigue siendo algo por lo que vale la pena seguir luchando. Ejemplo de ésto es Doraida, de 58 años y madre de seis hijos quien comentó: "Viví 26 años de capitalismo y padecí mucha hambre, mi padre trabajó demasiado para poder conseguir algo que no alcanzaba para comer; hoy, en el socialismo, estamos libres y todos tenemos trabajo, ya no hay el racismo que antes existía. El socialismo sigue siendo vigente, ya que nos ofrece trabajo, alimentación y educación".

Sin embargo, a uno le queda la impresión de que difícilmente se dice la verdad: tal parece más objeto de retórica que de una conciente evaluación de la situación la que prevalece en los comentarios de los cubanos, ya que parecen actuar más por precaución que por convicción debido a que su temor por ser delatados es mayor que el de emitir con entera confianza sus puntos de vista sobre lo que les acontece.

Temor nada gratuito, ya que todo aquel que haya estado en Cuba sabe de la existencia de una fuerza policíaca que vestida de civil, y con el pretexto de que el turista no sea contamindo por los llamados cubanos *antisociales* - quienes traban relaciones con los turistas - y de evitar el tráfico de divisas, se dedica a evitar que los cubanos se expresen en contra del régimen. No obstante, lo cierto es que aquellos inconformes con el régimen han radicalizado sus puntos de vista con el bloqueo, mientras que otros más apelan por la continuidad del sistema socialista con cierto grado de apertura.

Los ataques al sistema socialista han aumentado conforme el bloqueo se agudiza, pero también con la apertura al turismo, que ha venido a despertar cierto recelo hacia el turista del exterior, el cual es un privilegiado en la llamada tierra *liberada.* Ser turista en Cuba es habitar la zona de la exclusión y de la exclusividad; ésto es así porque él puede acceder a una serie de territorios - hoteles, taxis, restaurantes, tiendas, discotecas - que están vedados para el cubano común y corriente. Ser turista en Cuba es, también, aprovecharse de la situación de la isla para establecer trueques de productos - pantalones usados, desodorantes, pinturas de uñas, etcétera - que escasean en ese país, pero se convierten en prioritarios intercambios, por el cuerpo de un cubano o una cubana.

A pesar de la ausencia de combustible y de las enfadosas - por tediosas en cuanto a su espera - guaguas, el paisaje urbano de La Habana está teñido por un mar de bicicletas que en la noche, en el Malecón, se asemejan a un escenario chino. Desde las antiguas y derruídas arquitecturas de La Habana - que parece simbolizar con sus ajadas construcciones la fragmentación actual del tejido social cubano - , hasta el robusto mercado negro, se va conformando un escenario *sui generis* donde diversión y alegría están para asaltar al transeúnte a la vuelta de cualquier esquina. Cuba o el territorio de lo inesperado, donde en el lugar menos imaginado un infante se puede acercar a uno para ofrecerle los favores

sexuales de su hermana. Desde el ya conocido, extendido, violento y generalizado rechazo al homosexualismo, hasta la falta de métodos preventivos de las mujeres que se intercambian por algunos productos o prestan sus servicios a los turistas, se conforma un rostro bicéfalo de la intolerancia y la imagen real del demagógico discurso de la sanidad y control epidemiológico del Sida.

Pero esta Habana nos impresiona, también, por el alto número de mujeres y hombres, la mayoría estudiantes, que se concentran en el Malecón en espera de la aventura con algún turista que los invite a alguna de las discotecas, bares o cabaretes, y por el manejo desenfadado que hacen de su cuerpo y la manera de vivir, divertirse u emprender el periplo del goce en las restringidas posibilidades para llevarlo a cabo. Pero el Malecón no sólo es el ámbito para el ligue y el reventón de los jóvenes que fácilmente lo recorren de dos a tres veces al día, sino también el lugar donde estas nuevas generaciones se reúnen a cantar, tocar e incursionar en corrientes musicales como el rock, y donde dejan de manifiesto, a través de sus parodias, bromas y comentarios, su rechazo por los artistas del *stablishment* cubano: Silvio Rodríguez, Pablo Milanés, Síntesis, Amauri Pérez, Virulo y todos aquellos embajadores de la música oficial.

Auténticos zoológicos donde todas las noches se da cita una amplia fauna en búsqueda del placer son las discotecas del hotel Riviera, Comodore o en la Arroyo y la Marina Hemingway. Zonas prohibidas, las discotecas y el área hoteleras son el territorio de la espera a la invitación que cubanos de ambos sexos demandan todas las noches para acceder a dichos lugares. A cambio del pasaporte que el turista les extiende a los cubanos, aquéllos pueden gozar la compañía de su invitado o bien del acostón, para lo cual existen varias posibilidades, pero las más socorridas son: en el hotel donde está hospedado el turista, siempre y cuando medie previo pago de 20 a 30 dólares al ascensorista o vigilante para que lo dejen pasar con su acompañante; alquilar una de las casa que exprofesamente acondicionan algunos cubanos para tal fin y por la cual deben pagarse entre 20 y 30 dólares; y si definitivamente no le convence ninguno de estos dos paquetes, puede optar por el más austero, que consiste en ir a la playa y ahorrarse cualquier desembolso.

La topografía del ligue también la constituyen, todas las noches, los hoteles donde los cuerpos se alquilan a 20 dólares. Desde los *lobbies* de algunos hoteles -El Capri, Duville, Comodore, Riviera, Neptuno, Tritón-, pasando por los bares o los diversos salones de diversión con que cada uno cuenta, se va configurando un escenario donde prostitutas, gigolós y padrotes de polietileno se dan cita para poner en práctica su *modus vivendi.* Pero en un escenario como éste no pueden faltar los famosos jineteros, que se encuentran diseminados en las principales calles de La Habana, en La Habana Vieja, en La bodeguita de en medio (o la bodeguita del miedo, como la denominan los cubanos) y en los lugares frecuentados por los turistas; el jinetero tiene variadas cualidades: traficar en el mercado negro con las divisas, vender tabaco, ron, medicina, o conseguirle acompañantes a los turistas.

La polidimensionalidad de La Habana no puede ser comprendida sin la venta de drogas, que ha pasado a ser moneda común de la vida cotidiana del caribeño habanero. Mariguana (un dólar el cigarrillo) y cocaína (10 dólares el gramo) son cosas que fácilmente pueden conseguirse en esta ciudad, pero su pésima calidad es uno de los rostros de un escenario donde cualquier cosa para meterse es buena si se trata de aliviar un poco la situación que se vive.

En un escenario como el descrito, pocas son las cosas que puede ofrecerle el régimen cubano a una juventud hambrienta de mayores espacios de diversión y posibilidades de acceder al consumo, así como de tener un trato de ciudadano no de tercera o cuarta categoría, sino uno que sea similar a la que se le dispensa a los turistas. En estas circunstancias, el deporte no sólo debe verse como uno de los grandes logros de los cubanos, sino también como posibilidad -para los seleccionados que representan a Cuba en las diversas competencias internacionales- de acceder a las tiendas de turistas, de salir del país y de diferenciarse del resto de la población. Una ruta similar para ser diferente y tener acceso a ciertas cosas que la mayoría no puede lograr es la de ser

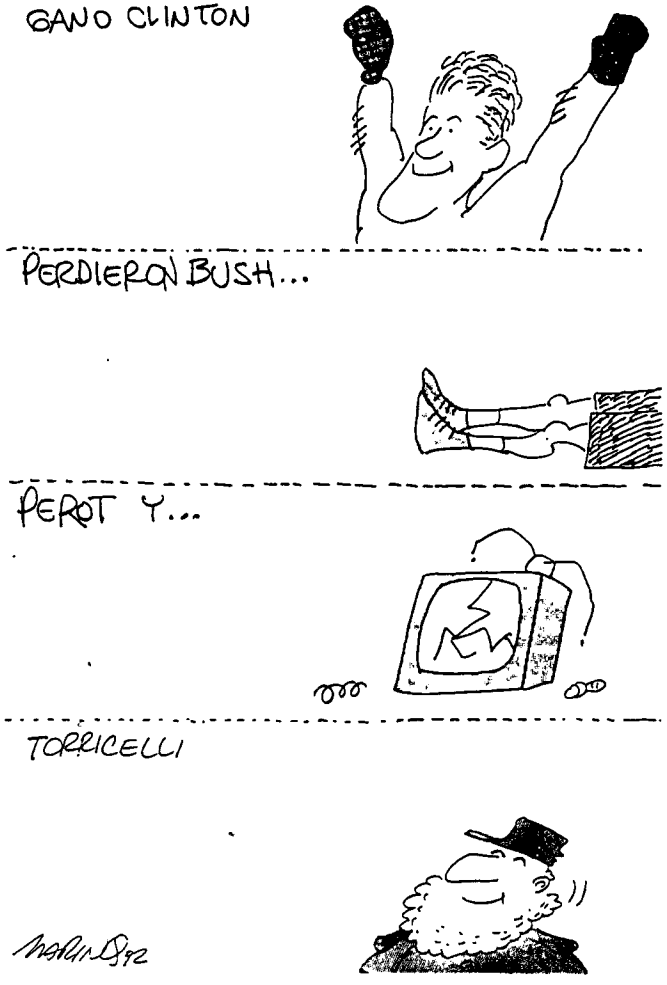
escritor, artista, científico, guía de turistas, etcétera.

La población cubana es epicentro insoslayable de humor y alegría, precariedad y resentimeintos, deseos claros de hacer menos dura la vida sin abandonar el socialismo o entrar de lleno al consumismo que la vida occidental oferta. A pesar de todo, Cuba empieza a teñirse nuevamente de colores que supuestamente caracterizaban al régimen de Batista y que el periplo socialista pensaba erradicar. Cuba deja constancia que discursos como los de Castro en el sentido de que "la revolución y el socialismo vinieron a darnos por primera vez libertad, independencia y dignidad", empiezan a ser parte de los múltiples eslogans desgastados y rutilantes de una sociedad -nada diferente en este sentido a los demás escenarios latinoamericanos- que de retórica está más que sobrealimentada; los discursos, a estas alturas, son más portadores de cefaleas que de soluciones a las demandas que *calladamente* se dejan sentir por las maltratadas calles y avenidas de La Habana.

* Publicado en el diario Unomasuno, México D.F. Edición del 28 de octubre de 1992

Los Perdedores

MARINO



(Publicado en el diario EXCELCIOR, MEXICO, D.F (Noviembre 1992)

Rebeliones de los comuneros paraguayos

Por Philip Raine

Asunción, la muy noble y muy ilustre, la ciudad comunera de las Indias, Madre de la segunda Buenos Aires y cuna de la libertad de América.

Así cantó el poeta paraguayo, Eloy Farina Núñez, en su *Canto Secular* la gloria de la primera verdadera rebelión en América contra el Rey español. Y resulta, también, el curioso paralelo que la España de aquel entonces ha pasado a la historia como la nación absolutista de dos Felipes y no como la nación de las Comunas y de las Cortes, mientras que el Paraguay es posible que pase a la historia como el país de los dictadores Francia y los dos López, no obstante que en sus primeros días fue el foco de incesantes y extraordinarias rebeliones, y aun la cuna, como se afirma por doquier, del autogobierno en la América española.

Desde mediados del siglo XVII hasta principios del XVIII, una sucesión de gobernadores, la mayor parte de ellos mediocres, gobernaron sobre el Paraguay. El pueblo de Asunción toleró a muy pocos de ellos sin manifestar en alguna forma su protesta abierta, y varios de estos gobernantes, habiendo sido derrocados, fueron enviados como prisioneros al lugar de donde provinieron. Hubo ocasiones en que no se hallaba en funciones ningún gobernador, por lo que funcionarios municipales gobernaban en su lugar. Durante gran parte de este período el pueblo, de acuerdo con Pedro Lozano, el historiador jesuita, "era insatisfecho, impetuoso e insoportable". (Pedro Lozano era partidario de los gobiernos establecidos). Gran parte de las dificultades provenían de los jesuitas; muchas, también, tenían por origen la posición mediterránea del Paraguay, donde el pueblo, así como los Gobernantes, no temían las represalias, hicieran lo que hicieran.

Mientras progresaba secularmente el gigantesco experimento social en las misiones de los jesuitas, el Paraguay permaneció casi estático. Para entonces sobrepasado en importancia por Buenos Aires; colocado al margen de la competencia comercial por jesuitas; con su expansión territorial limitada en el Oeste por tribus hostiles

de los aborígenes y por las demandas del Perú, y en el Norte, por los portugueses, y, lo más grave, en el Este y el Sur por los jesuitas, los impulsos ambiciosos de exploración que habían caracterizado a los primeros paraguayos habían sido, por razón de las condiciones anteriores, atrofiados o transferidos, por lo que, encontraron éstos salida en los conflictos internos con los jesuitas. Las rebeliones de los comuneros eran una lucha contra el confinamiento económico y físico en el cual habían sido colocados los paraguayos y dentro del cual estaban siendo contenidos. Así, los jesuitas fueron el blanco más formidable e inmediato para desahogo de su resentimiento.

La causa inmediata de la primera rebelión fue el nombramiento de Diego de los Reyes Balmaseda como Gobernador de la provincia. Reyes, por mucho tiempo residente de Asunción, era amigo de los jesuitas y había sido nombrado para ese puesto en 1717 de acuerdo con las sugestiones de los jesuitas de que él comprara, con la aprobación real, estos derechos de un tal Antonio Victoria, que había sido enviado como Gobernador desde España. No obstante el hecho de que la transacción recibió la aprobación del Rey, de hecho era contraria a una ley de Indias que prohibía a un residente de una de las provincias ser nombrado Gobernador de la misma. Los españoles de Asunción protestaron por el nombramiento, no porque objetaran que hubiera un Gobernador escogido de entre ellos sino porque Reyes era considerado como un instrumento de los jesuitas. Muy poco después de haber asumido el poder, sus temores fueron confirmados cuando empezó él a poner en prisión a sus contrarios en su mayoría enemigos de los jesuitas.

El origen de las rebeliones se encuentra en causas más profundas y no solamente en el nombramiento de Reyes. Fue, primordialmente, una rebelión contra el poder de los jesuitas.

Los jesuitas ocuparon la parte mejor del país, esto es, la región al sur del río Tebicuarí. Su posición dominaba el río de Paraguay y las entradas a Asunción, por lo que, consecuentemente, monopolizaron el comercio con las provincias argentinas. Cuando los ganaderos de Corrientes traían sus animales al Norte para venderlos en Asunción, los jesuitas los interceptaban, comprándoselos para sus pastizales. Este monopolio comercial era tan perfecto que frecuentemente Asunción se vio amenazada por el hambre. Los jesuitas disponían de trabajos gratuitos; casi todo lo que ellos producían podía cosecharse y venderse mucho más barato que los productos similares de los españoles; además, no había restricciones o impuestos sobre nada de lo que ellos hacían. Los españoles, por otra parte, tenían que luchar contra toda clase de dificultades, inclusive la falta de brazos y la escasez de medios de transporte por tierra o por agua. Además de las desventajas con que tenían que trabajar, debían cubrir todos los impuestos que se cobraban en la provincia porque los jesuitas no pagaban el diezmo a la Iglesia, ni los impuestos de exportación o importación, ni ningún otro gravamen a la Tesorería Real, con excepción de un insignificante tributo de vasallaje por los indios. Los jesuitas, a través de agentes estaban, de hecho, empeñados en operaciones comerciales en gran escala no obstante la prohibición al respecto pronunciada en 1669 por el Papa Clemente IX. Ninguna de las ganancias de los jesuitas se empleaba en el mejoramiento del país; con excepción de lo que invertían en los edificios de las misiones, todo era enviado a Roma.

Si los jesuitas actuaban dentro de la letra de la ley o por propia autorización, poco importaba a los criollos y a los españoles de Asunción. Estos los consideraban enemigos económicos y políticos y la rebelión contra la autoridad española se basó no tanto en los actos normales de los representantes de la Corona, sino más bien en aquellos actos que favorecían a los jesuitas contra ellos. El que la rebelión se haya tornado en una lucha por el autogobierno fue un acontecimiento posterior.

Poco tiempo después de que don Diego de los Reyes Balmaseda fue nombrado gobernador de Paraguay, el cabildo de Asunción protestó por el nombramiento ante la Audiencia de Charcas, añadiendo en su protesta acusaciones contra muchos actos del nuevo gobernador. La Audiencia ordenó a Reyes que pusiera en libertad a los prisioneros políticos que había detenido y que sus cargos contra éstos los hicieran ante este organismo. Reyes rehusó hacerlo así y como

consecuencia la Audiencia nombró como su representante para investigar la situación del Paraguay a José de Antequera y Castro, quien llegó a Asunción el 23 de julio de 1721, portador de un sobre cerrado que contenía instrucciones para el cabildo en caso de que se encontrara que Reyes era culpable.

La vida corta y gloriosa de José de Antequera y Castro, el hombre que hizo que se rebelaran los comuneros, contiene todos los pre-requisitos para un héroe de una interesante novela histórica. Nacido en Panamá, de numerosa y noble familia española, aunque pobre, de la altiplanicie andina, había recibido excelente educación en el Colegio Jesuita de Lima.

Sus cartas indican que era una persona de cultura aunque la opinión general es que su carácter no se prestaba para hacer de él el indicado para resolver con diplomacia una situación tan delicada como era la del Paraguay. Antes de ser enviado a Paraguay, aunque joven, ya había desempeñado puestos en la Audiencia Real como fiscal y después, como protector de los Indios. Su actuación en Paraguay nos lleva inevitablemente a la conclusión de que José de Antequera fue un personaje anacrónico, un conquistador, quien, no teniendo tierras que conquistar para el Rey, se propuso conquistar para él tierras que pertenecían al Rey.

Dos versiones igualmente creíbles existen en cuanto al curso de acción que Antequera tomó al llegar a Asunción. Sus simpatizadores, confirmando la versión de Antequera, afirman que Reyes fue declarado culpable ante el cabildo y el investigador tomó posesión de la oficina del gobernador el 14 de setiembre de 1721. Reyes, de acuerdo con esta versión, tuvo por cárcel su casa, pero únicamente durante el tiempo que duró el juicio, dándosele oportunidad para defenderse. Después de haber sido declarado culpable, Reyes huyó a Buenos Aires y, cuando supo después que había sido reinstalado en su puesto por el Virrey, regresó a Paraguay.

Las versiones de los partidarios de Reyes afirman que cuando Antequera llegó a Asunción, el Gobernador se hallaba en una visita a la región de las misiones y que durante su ausencia fue condenado sin escuchársele.

Cualesquiera que hayan sido los hechos acerca del método por medio del cual Reyes fue declarado culpable, no existe ninguna duda en cuanto a los eventos que siguieron o siquiera al hecho de que la mayoría de los españoles en Asunción deseaba que Reyes fuera depuesto. Al regresar de Buenos Aires, Reyes llegó a Candelaria, que era el centro administrativo de las misiones de los jesuitas, lugar donde se le reconoció como gobernador legítimo y donde, con la ayuda jesuita, formó un ejército de indios al mando de su hijo, el cual avanzó hasta llegar a Tobatí. El propio Reyes se retiró a Corrientes, donde se propuso detener el movimiento de las exportaciones paraguayas, hasta que el cabildo decidió invadir Corrientes, donde lo tomó prisionero. El ex-gobernador fue llevado a Asunción donde se le encarceló.

Mientras tanto, el Virrey, haciendo caso a las protestas de Reyes y sus partidarios, ordenó a Baltasar García Ros, Teniente Real en Buenos Aires, que marchara a Asunción, reinstalara a Reyes y ordenara a Antequera que regresara a Lima. Pero ni Antequera ni el cabildo estaban dispuestos a obedecer ni a Reyes ni al enviado del Virrey. Entonces el Virrey dio instrucciones para que el goernador de Buenos Aires, Bruno Mauricio de Zabala, fuera a Paraguay e impusiera sus órdenes por la fuerza si fuese necesario. El gobernador encargó a García Ros de esta misión por lo que éste salió de Buenos Aires con 2.000 hombres y en Paraguay se le unió una gran fuerza de indios de los dominios de los jesuitas.

Después de estudiar el cabildo detenidamente el problema, en julio de 1724 decidió oponer resistencia al ejército del Virrey, para lo cual se reclutó un ejército. Al mes siguiente, dándoles tan sólo un aviso de tres días de anticipación, y basándose en el hecho de que estaban creando disturbios en la provincia, los jesuitas fueron expulsados de Asunción de acuerdo con un decreto expedido por Antequera. Muchos están de acuerdo en que este acto intemperante de Antequera, fue el que dio origen a los sangrientos choques que siguieron y que, aunque existían excelentes motivos para la oposición contra Reyes, no hubo causa legítima para la expulsión de los jesuitas.

Antequera, con 3.000 españoles e indios, salió al encuentro del ejército invasor al mando

de García Ros, de casi 8.000 hombres. En el río Tabicuarí Antequera obtuvo una completa victoria mientras que las fuerzas del Rey huyeron en completo desorden.

La rebelión en el Paraguay no podía detenerse así, especialmente después del nombramiento del nuevo Virrey del Perú, el enérgico Marqués de Catelfúerte. El Virrey ordenó a Zabala que prosiguiera personalmente hasta el Paraguay, tomara preso a Antequera, lo enviara a Lima y restableciera el orden en la Provincia con todas las fuerzas disponibles en el Río de la Plata y en las misiones. Al frente de un ejército reforzado con 6.000 indios de las misiones, Zabala partió, en enero de 1725, a batir a los revolucionarios. Antequera salió de Asunción a reclutar soldados para un nuevo ejército, pero las probabilidades de éxito le eran demasiado adversas. No sólo le fue imposible reclutar una fuerza considerable sino que entre sus partidarios empezaron las deserciones. El Obispo Palos y un miembro del cabildo habían salido de Asunción y echado su suerte con Zabala en San Ignacio de las Misiones. El Gobernador de Buenos Aires entró en Asunción a fines de abril de 1725, libertaron a Reyes y nombraron a Martín de Barúa como Gobernador en Funciones. Convencido entonces de la imposibilidad de resistir con la fuerza de las armas, Antequera huyó a Córdoba donde se refugió en un monasterio. De allí pasó por el altiplano a Bolivia, esperando obtener clemencia de la audiencia de Charcas. Pero allí se le encarceló y más tarde se le mandó a Lima.

Fue después de que Antequera había salido de Paraguay, y mientras languidecía en la cárcel de Lima, cuando los ideales por los que hoy lo recuerdan los paraguayos dieron sus frutos, aun cuando tales ideales se realizaron solamente durante una década. Esto se llevó a cabo a través de una persona misteriosa llamada Fernando Mompos. Hasta el nombre mismo de este personaje no se conoce de manera precisa; algunas fuentes se refieren a él como Mompó; otras, como Mompox de Zayas. Mompos fue compañero de cárcel de Antequera y se cree que allí nació una íntima amistad entre los dos, y que las ideas de Antequera, en el sentido de que la autoridad del Monarca y todos los demás poderes debían subordinarse a la autoridad del Común, despertaron en Mompos la determinación de continuar el trabajo de Antequera en el Paraguay. Los antecedentes de Mompos, prácticamente, son desconocidos. Un escritor dice que era un abogado de la Audiencia Real nacido en Panamá. Otros dicen que no puede saberse con certeza. El historiador jesuita Pedro Lozano lo llamó un hombre malo; los paraguayos ven en él "un vehemente y exaltado espíritu animado por impulsos apostólicos y nobles" (Viariado Díaz Pérez). Sea lo que fuere, Mompos consiguió la libertad, y con José de Abalos y el franciscano Cayetano de Borja, llegó a Asunción en 1729. Inmediatamente empezó a predicar los ideales de Antequera, cuya esencia consistía en que la autoridad comunal es permanente e inalienable y que existió aun antes del establecimiento de las monarquías y que continuaba existiendo independientemente de los cambios monárquicos, asumiendo así la forma de un Estado. Esta no era una nueva doctrina pues tenía sus orígenes en la historia de España, pero tuvo campo fértil en los oídos de Asunción y motivó otra larga rebelión contra la autoridad del representante del Rey de España.

Los habitantes del Paraguay habían llegado a respetar y querer al gobernador Martín de Barúa, que había sido escogido por Zabala en 1725; pero aquél no satisfizo al Virrey Castelfuerte, quien, en 1730, nombró a uno de sus parientes, Ignacio Sorotea, para sustituirlo. Esto fue todo lo que los asunceños necesitaban para iniciar otra rebelión. Al llegar Sorotea a Asunción, el cabildo le notificó que no se le iba a reconocer como gobernador legal, aconsejándole que regresara a Lima, lo que hizo con disgusto y profundamente resentido. El resultado fue la sentencia de muerte contra de Antequera. Influenciado por los jesuitas y basado en sus propias observaciones, el informe de Sorotea al Virrey, fue una diatriba contra los comuneros de Asunción, acusando a estos partidarios de Antequera, de estar indoctrinados, con ideas heréticas y haciendo resaltar el peligro que implicaban para el régimen del Rey en el Continente.

El informe de Sorotea, como ya se dijo, precipitó la sentencia de muerte de Antequera y de Juan de Mena, este último ex-Alguacil Mayor de Asunción, que se hallaba en la cárcel acusado

de complicidad con aquél. Las ejecuciones se llevaron a efecto no obstante los serios disturbios que tuvieron lugar no sólo en Asunción, sino en la propia Lima. Antquera se había convertido ya en casi una figura heroica aun en Perú.

Charlevoix, testigo presencial de los eventos en Lima, escribió que el verificado fue calificado de injusto y que los jueces fueron objeto de la ira del pueblo. El clamor general era que el Virrey estaba sacrificando la bien conocida inocencia de Antequera y Mena en holocausto a la pasión de los padres de la Compañía de Jesús. El día de la ejecución, las calles de Lima se hallaban pletóricas de gente que gritaba "¡Justicia!" Los más moderados clamaban "Perdón", pudiéndose oír la misma petición desde ventanas y balcones. Finalmente, escribió Charlevoix, las masas del pueblo parecieron tener directores en la persona de dos franciscanos. Los soldados tenían órdenes de disparar si era necesario y, creyendo que la muchedumbre trataba de poner en libertad a los presos, dispararon contra ella muriendo los dos eclesiásticos. El tumulto aumentó y el Virrey apareció montado a caballo pero su presencia sólo hizo mayor el tumulto, por lo que, temeroso de que el criminal fuera arrebatado, ordenó el fusilamiento de Antequera. Y Antequera cayó. Entonces el Virrey ordenó que se le cortara la cabeza al cadáver y se le mostrara al pueblo. Juan de Mena también murió.

Cuando llegaron a Asunción las noticias de la ejecución de Antequera y Juan de Mena tuvieron lugar sangrientas represalias contra los anticomuneros. La hija de Mena, quien a la sazón llevaba luto por su marido, apareció en público vestida de blanco, diciendo que celebraría ella el día glorioso de la victoria de su patria. Se asaltó el Colegio Jesuita y los clérigos fueron una vez más expulsados de la capital.

Para entonces Paraguay ya no se encontraba bajo el control de la autoridad española. Cuando Sorotea se vio obligado a regresar a Lima, el cabildo ofreció la gubernatura a Barúa, pero éste la rechazó. Las comunas se convirtieron en la suprema autoridad en Paraguay, entregando después ese mismo año, los poderes gubernativos a una Junta recientemente creada. Esta Junta eligió primeramente a Alonso Reyes, que poco más tarde renunció; José Luis Barreiro fue nombrado entonces como Presidente de la Provincia de Paraguay. Pero Barreiro no resultó ser ningún amigo de los comuneros. Celoso de Mompos, lo hizo arrestar y lo entregó a las autoridades en Buenos Aires para que se le juzgara. Pero en Buenos Aires se le permitió escapar y huyó al Brasil, donde se pierde de vista para siempre el gran predicador de los principios de libertad y autogobierno.

La lucha se desató en las calles de Asunción, y, con el derrocamiento de Barreiro, Miguel de Garay subió al poder. Pero tampoco Garay satisfizo a los comuneros, por lo que pronto fue sustituido por Ruiz de Arellano quien envió representantes a Charcas pugnando porque fuesen legalizados los actos del Común. Por entonces imperaba en Asunción, virtualmente, la anarquía.

El Virrey nombró al hábil Manuel de Ruiloba como gobernador, pero el pueblo de Asunción no estaba dispuesto a aceptar su autoridad, por lo que tuvo él que reclutar un ejército y marchar contra los rebeldes. En la batalla de Guayahibití, en 1733, su ejército fue derrotado, y muerto él, por los comuneros.

El obispo Juan de Arreguí había venido a la capital de la provincia con Ruiloba, pero cuando éste fue obligado a regresar y tratara de tomar Paraguay por la fuerza de las armas, el Obispo se quedó en la ciudad y, después de la muerte de Ruiloba, resultó electo Presidente. Contra su voluntad aceptó el cargo, habiendo permanecido en el poder menos de un año; no obstante que como Presidente, y aun desde el púlpito, había sostenido el derecho del pueblo de gobernarse a sí mismo, gustosamente aprovechó la primera ocasión para escapar de sus gobernados, demasiado independientes, que lo usaban más como figura decorativa que como dirigente.

El Virrey decidió probar otras medidas para vencer al Paraguay. Decretó que a la provincia se le cortara por completo del resto del continente y que todos sus bienes fuesen embargados. A la región de las misiones -con sus neófitos obedientísimos- se le ordenó que bloqueara a la provincia.

Después de haber permitido que Asunción sintiera los efectos de estas medidas durante algún tiempo, se ordenó nuevamente a Zabala que prosiguiera río arriba y, de una vez por todas,

reestableciera el *status quo ante bellum*. Una vez más los dominios de los jesuitas aportaron la mayor parte del ejército invasor de 6.000 hombres. En realidad, Zabala no necesitaba tantos soldados: los paraguayos, que habían sufrido tantas privaciones a consecuencia del bloqueo, por algunos ataques de los indios chacos y por una larga sequía que había acabado con sus siembras, no ofrecieron ninguna resistencia obstinada.

La campaña fue corta y no se libraron importantes batallas. Muy poco tiempo después de haber entrado en Paraguay, Zabala logró tomar prisioneros a la mayor parte de los líderes de la rebelión, siendo éstos inmediatamente pasados por las armas. En junio de 1735, Zabala entró triunfalmente en Asunción. Desaparecidos sus líderes, con la reducción de casi toda oposición, no hubo protestas activas cuando el Obispo Palos volvió a la ciudad, siguiéndolo poco después también los jesuitas. Antes de regresar a Buenos Aires, Zabala quitó al pueblo paraguayo el derecho de elegir a su propio gobernador cuando había una vacante. La palabra "patria", que había sido usada por primera vez en Latinoamérica, en conexión con su propio y pequeño terruño, fue enterrada una vez más debajo de las más altisonantes palabras de España y de la Corona.

El propio Paraguay quedó sin semblanza siquiera de tener un gobierno local. Y también, por lo que toca a su aspecto económico, si en tiempos normales la competencia de los jesuitas había sido lo bastante destructiva, durante los últimos años de la rebelión la Provincia había sido orillada a la quiebra más completa, mientras que las misiones de los jesuitas habían continuado creciendo y prosperando. No obstante, tanto para el Paraguay como para el resto del Continente, el heroísmo de los mártires de la "rebelión" de los comuneros quedó como ejemplo inolvidable. Tiempo después, el propio Antequera fue declarado inocente de los cargos de traición.

Ya muy cerca de la ruina económica, la Audiencia, en 1739, empeoró aún más las cosas para el Paraguay al decretar que todos los artículos del país tenían que pasar por el puerto de Santa Fe, donde se les obligaba a pagar fuerte impuesto, antes de poder seguir adelante. Cuán importante era entonces el comercio de exportación paraguayo para Buenos Aires se puede apreciar por el hecho de que esta ciudad protestó el decreto de la Audiencia ante el Rey, implicando, en su petición, que lo mismo Buenos Aires como Santa Fe vivían especialmente del comercio paraguayo en yerbas y otros productos. Como dijo el escritor paraguayo Cecilio Báez, Paraguay fue arruinado por aquellas ciudades tanto como fue destrozado por las rebeliones de los comuneros.

Paraguay había tenido su día de libertad pero la rebelión había sido prematura, demasiado pronto para aquel tiempo. La supresión y el estancamiento, la continuación de los desquiciantes efectos sobre el comercio provinciano, acarreados por el de los jesuitas retrollevó a la Provincia a los días anteriores a aquéllos en que la desperación y el anhelo de labrar su propio destino la habían impelido a rebelarse. Poco más de 30 años después los jesuitas fueron expulsados del Paraguay -esta vez por orden de la Corona- y la situación económica de la provincia mejoró consecuentemente. Pero por haber sido militares españoles de Buenos Aires los que habían encabezado los ejércitos enviados contra el Paraguay, perdió todo el sentimiento de amistad que todavía hubiera podido tener para con los criollos de Argentina, llegando a ver con desconfianza al centro comercial e intelectual en que se convirtió Buenos Aires. Por esto es que tampoco participó en los movimientos libertarios que precedieron a la revolución de 1810 en las provincias argentinas.

Durante más de una década, el Paraguay había estado en casi constante rebelión contra la autoridad de la Corona española. La paradoja de esta rebelión fue que Paraguay, que años más tarde se vería obligado a sufrir humildemente dos de las más despiadadas dictaduras en la historia, en aquella época era una de las colonias españolas en América que tenía mayor conciencia política. La paradoja es tan sólo en apariencia, pues la rebelión fue encabezada por un criollo de ascendencia española, y los criollos y los españoles fueron las figuras más importantes que la apoyaron. Las dictaduras que sobrevinieron después, gobernaron un Paraguay completamente diferente, un Paraguay en el que los españoles

formaban una pequeña minoría reprimida entre las masas de indios guaraníes y mestizos, muchos de los cuales descendían de indios que habían habitado en las misiones de los jesuitas, que habían sido enseñados a no discutir, sino sólo a obedecer y respetar la autoridad establecida, a pesar de lo despótica que fuera.

BIBLIOGRAFIA

Báez, Cecilio: Resumen de la Historia del Paraguay, Asunción, 1910. Historia Colonial del Paraguay y Río de la Plata, Asunción, 1926.
Díaz-Pérez, Viriato: "Las Comunidades Peninsulares" en su relación con los levantamientos "comuneros" Americanos y en especial con la Revolución Comunera del Paraguay", Asunción, 1930.
Garay, Blas: Compendio Elmental de Historia del Paraguay, Asunción, 1915.
Levene, Ricardo: Ed. Historia de la Nación Argentina, Buenos Aires, 1937. 10 volúmenes.
Lozano, Pedro, S. J.: Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay, Buenos Aires, 1905.
Moreno, Fulgencio R.: La Ciudad de la Asunción, Buenos Aires, 1926.

* Publicada en *Cuadernos Americanos* Nº1 - 1950, México.

LA PRESENCIA RELIGIOSA EN LA HISTORIA DE MELO

Wilson Andrés Benítez Burgos (Melo)

La Guardia Nueva

Cuando nos remontamos a los orígenes de nuestra historia, nos encontramos con la presencia inseparable de la Iglesia. Desde el descubrimiento del Río de la Plata hasta la Patria libre, la vemos ligada permanentemente a todos los hechos que fueron forjando inexorablemente el destino de nuestros pueblos, dejando su imborrable marca hasta en la toponimia rioplatense: "Santa Fé", "San Nicolás de Bari", "Santa Teresa", etc.

A fines del siglo XVIII, cuando nuestra incierta frontera con Brasil se limitaba a un cordón de guardias y fortines con fines de mantener a raya a los portugueses, se levanta San Nicolás de Bari.

Don Agustín de la Rosa pide su traslado, el cual fue autorizado por el recién designado Virrey Don Pedro Melo de Portugal, en 1794. En 1795 ya está instalada en Melo la Guardia Nueva.

Fundación de Melo

El 27 de junio de 1795 se funda la villa de Melo. Del acta fundacional firmada por Don Agustín de la Rosa, extraemos el siguiente pasaje: "Tomando por base los cuatro vientos e invocando el santo nombre de Dios, principio y fin de todas las cosas y el de mi augusto Soberano Carlos IV (que la Providencia conserve para bien de sus pueblos), cuadré una plaza de cien varas por cada frente a los referidos cuatro vientos".

Importancia religiosa

En este pasaje vemos que la invocación de Dios antecede a la del rey y por ende la importancia dada al aspecto religioso. Por esta época la atención espiritual de la población se realizaba a través de capellanes castrenses que esporádicamente llegaban de paso a esta villa. Prueba de ello se desprende de las primeras anotaciones del primer libro parroquial que dice: "Se asentó la fe de Bautismo de un niño nacido en la guardia de la Villa de Melo, vecindario de Cerro Largo y que por casualidad bautizó el reverendo padre Fray Francisco Martínez, religioso Franciscano capellán Castrense de la Fortaleza de Santa Teresa que se halla de paseo por este paraje, distante de dicha fortaleza más de treinta leguas y que en defecto de libros parroquiales, asentó el mencionado religioso en los libros de Santa Tecla, cuyo extracto dice así: El 17 de julio de 1796 bauticé y puse óleos y crisma a Alejo Agustín que nació el mismo día, hijo legítimo de Don Agustín de la Rosa, Capitán de regimiento de Infantería de Buenos-Aires, Comandante de la Campaña, y de doña Mercedes de Sarratea y Altoaguirre".

Ante esta imperiosa necesidad de atención espiritual, el mismo Agustín de la Rosa inicia gestiones ante el Virrey Pedro Melo y el obispo de

Buenos Aires, Manuel de Azamor y Ramírez, para la creación de una capilla. Para tal fin se le exige al comandante de la Rosa un censo de la zona, con lo cual queda justificada dicha necesidad. La devoción de doña Mercedes influye para que esta pequeña iglesia tenga como Patrona a la Virgen del Pilar, de gran prestigio en España.

Primera Iglesia

Para cumplimiento de estas labores se dispuso de un rancho de palo a pique, propiedad del paraguayo Francisco Fernández, quien primero lo cede en préstamo y luego lo vende, siendo la primera capilla o capellanía de la Villa.

Esta precaria Iglesia estaba ubicada frente a la actual Catedral, cruzando la esquina por la misma acera a 25 metros hacia el oeste.

El 8 de febrero de 1797 fue nombrado el primer Capellán de la Villa, el Presbítero Don Benito Enrique Ducós de Lahite, quien asumió el 1ºde abril del mismo año, abriendo el primer libro de bautismos el 10 del mismo mes. En dicho libro se van anotando los nacimientos de niños que en el andar del tiempo serán relevantes figuras de nuestra historia: Don Dionisio Coronel, Don Agustín Muñoz, José y Basilio Muñoz, Félix Modesto Peñarol, Estanislao Vega, Gerónimo Villademoros, Pío Coronel, José María Morales, Francisco Morales, Juan Francisco Mena, Cayetana Juana Francisca García, la que será esposa del portugués Bentos Goncalvez, entre otros nombres grabados en manuscrito en las descoloridas páginas de los libros parroquiales.

El primer registro de defunciones se inicia el 10 de abril de 1797 con el entierro de Mariano Galián, de 35 años, natural del Paraguay (total de entierros: 12 "algunos de limosna").

El 9 de setiembre de 1797 queda asentado en el libro de casamientos el primer casamiento entre dos negros esclavos de 28 y 23 años, pertenecientes a Francisco González. (Total de matrimonios en el año 1797: 5).

Es digno de destacar la presencia en Melo del aragonés Félix de Azara, y en 1801 llega a la Villa el Prócer José Artigas, venido desde Batoví. También lo hará en 1805, pues por esta época ya estaba establecido un Cuartel de Blandengues ubicado en la actual esquina de Saravia y del Pilar, acera suroeste. Este Cuartel fue comandado por Cayetano Ramírez de Arellano.

El 30 de octubre de 1801 las tropas portuguesas saquean la Villa de Melo y se llevan, entre otras cosas, las campanas de la Iglesia.

El 31 del mismo mes renuncia y sale de la Villa Enrique Ducós de Lahite. El 20 de noviembre de 1801 toma posesión de la capilla el cura Vicario Interino Don Pedro Antonio Ortuño, Capellán castrense.

Visita del Primer Obispo

El 10 de agosto de 1804 hace su visita pastoral a esta Villa el Obispo Benito Lué y Riega, el último de los obispos españoles en el Río de la Plata, quien llega acompañado de un cortejo de 50 jinetes. Ve con inquietud el precario estado del rancho que oficia de iglesia y la desprolijidad en que es llevado el Libro Parroquial por Ortuño, a quien lo increpa duramente.

Ante este estado de cosas, el referido religioso imparte una serie de prohibiciones, entre ellas prohibe a los capellanes errantes oficiar actos religiosos en la villa, y como dato interesante vemos la prohibición de llevar a cabo entierros en la iglesia "salvo los sacerdotes y los que mueran con especial concepto de superior virtud". Basándonos en lo antedicho, debemos suponer que el primer cementerio de la villa estaba ubicado en el mismo predio de la Iglesia.

A su regreso, el mencionado obispo realiza gestiones ante la Santa Sede para llevar la capilla a la categoría de parroquia y demarcar sus límites, hecho éste que queda consolidado en 1805.

De lo que extraemos ante la visita del obispo Lué y Riega, se agrega la fijación de precios a pagar por entierros y casamientos: "Se cobrará 2 pesos por el entierro mayor y 1 peso por el

menor", y para casarse los españoles pagarán 13.50 y 6 pesos los naturales. Esto reafirma aún más en nuestro concepto, la importancia que tuvo la Iglesia, pues no sólo regía el aspecto espiritual de la población, sino que además lo hacía con lo administrativo.

Otra costumbre relacionada con la Iglesia y digna de destacar, son los entierros en el atrio de la misma, de algunas personas conceptuadas como virtuosas, caso de José Domingo Burgos, enterrado en el atrio de la Iglesia el 4 de agosto de 1832, bisabuelo de Rosa Burgos, quien fuera Capitán del escuadrón Tacuarí, perteneciente a la División Cerro Largo de los ejércitos revolucionarios de Aparicio Saravia en 1904.

En 1807 el cura Pedro Antonio Ortuño deja la Iglesia para instalar una olería en las costas del convento, a partir de entonces el ladrillo y la teja comienzan a suplantar el terrón y la paja, en un lento proceso de evolución.

El 18 de agosto del mismo año, el cura Vicario Interino Juan José Arboleya ocupa el lugar dejado por Ortuño. El mismo instala en la parroquia la primera escuela de Melo.

El 16 de junio de 1808 toma posesión de la parroquia el vicario Interino José de la Nobal.

Traslado de la Parroquia

Durante su permanencia y en el año 1809, la parroquia pasa a la esquina de enfrente (actual Catedral), con paredes de ladrillo y techo de paja.

José de la Nobal deja su cargo, el cual es ocupado por Pascual Alejandro de Rivas, cura Vicario propietario en la Villa el 12 de febrero de 1810.

Año de angustia para los pobladores de la zona ante el temor de las invasiones lusitanas. El 5 de julio, el Comandante militar de la villa, don Joaquín Paz, escribe a don Cornelio Saavedra pidiendo refuerzos para defensa de la misma. Los soldados de que dispone Joaquín Paz tan sólo alcanzan a 20.

Las luchas por la Independencia

1811. Mientras en el sur Artigas, al mando de sus tropas gana importantes batallas: Colla, Paso del Rey, Las Piedras y finalmente sitian Montevideo, Cerro Largo es invadido por los portugueses con Diego de Souza al frente, y el 23 de julio toma la Villa de Melo. Nuevamente la población tiene que soportar las humillaciones, y el Presbítero Don Pascual de Rivas ve con impotencia otro saqueo a la Parroquia ("hasta el cáliz se llevaron"); mientras que el ex-sacerdote y actual comerciante Pedro Ortuño, es apresado junto a otros por sospechas de revoltosos.

Entre 1811 y 1815 Melo, aunque alejada del centro de los conflictos, no escapa a la problemática de la Banda Oriental, y vive años de zozobras entre llegadas y salidas de los ejércitos en pugna.

En 1813 es designado José Francisco Núñez, Comandante de la Villa.

El 26 de enero de 1814 toma posesión de su cargo el Presbítero José Macías de Soto, como Teniente Cura, y el 9 de enero de 1816 comienza a primar en calidad de Vicario Interino.

Dominación Portuguesa

Finaliza la revolución artiguista y comienza la dominación portuguesa, y luego la brasileña. A José Macías le toca vivir este amargo período, testigo del ir y venir de las tropas invasoras, hasta el 18 de noviembre de 1827, en que es suplantado por el Cura Vicario Don Martín José Martínez, quien reinicia la actividad docente.

El 16 de junio de 1828, año en que se firma la paz con Brasil, toma posesión del cargo José Antonio Caldas, Capellán del ejército de la República y de operaciones contra el Brasil, en calidad de Cura Encargado.

Jura de la Constitución

1830. El 18 de Julio, Jura de la Constitución. Los festejos se realizan en la parroquia de Melo

recién el 25, por retraso de la proclama. Comienzan en la parroquia los primeros actos de civismo: elección de diputados para la Constituyente y reuniones de los integrantes de la recién constituída Junta Económico-Administrativa. En este año es remozada la parroquia, a la cual se le pone techo de tejas, cielo raso de lienzo, y se arregla el atrio. El segundo cementerio estaría ubicado en el predio detrás de la Iglesia.

1832. El 6 de enero la parroquia recibe al Presbítero José Joaquín Palacios como Cura Vicario y Juez Foráneo, nombramiento otorgado por el Vicario Apostólico del Estado Oriental Don Dámaso Antonio Larrañaga.

1833. Melo cae en manos de la tropas de Lavalleja, al mando del Coronel Pozzolo. El 3 de mayo las partidas parroquiales pasan a ser firmadas por el teniente Cura Fray Juan Rosas Escobar, "en virtud de la separación violenta por razones privadas del cura Palacios". Por esta época, los feligreses ataban los caballos a un palenque frente al rancho del cura Escobar, quien se fuga de Melo y es reemplazado por el Presbítero Manuel de la Hoz el 28 de octubre de 1837, año en que comienza a funcionar un nuevo cementerio, rodeado de anchos muros de piedra en la actual esquina de Ansina y Sarandí, el cual será destruído en 1867 para ser emplazado a su actual ubicación, lugar que ocupara la Guardia Nueva de Cerro Largo.

En 1835 se toman exámenes a los alumnos que concurren a la escuela, repartiéndose medallas de plata a los más destacados.

La Villa va creciendo junto con su población. Sus calles se extienden más allá de la Plaza Nueva. Comienzan a conocerse sus nombres.

La Guerra Grande

Comienza un período de conflictos, los cuales dan orígen a la llamada Guerra Grande. Sus principales protagonistas fueron Oribe y Rivera, nombres que dieron orígen a los principales partidos políticos del país. Año en que Rivera sitia Melo por segunda vez, siendo jefe de los defensores Dionisio Coronel.

El 1º de junio del año 1852 comienzan a funcionar las dos primeras escuelas públicas bajo la superintendencia de la Junta Económico-Administrativa, dirigidas por Francisco María y Canuta Mutiozábal.

Durante este conflictivo y difícil período, van pasando los años y los curas de la Parroquia de Melo. En 1841, el 10 de febrero fue destituído Manuel de la Hoz y es suplantado por el Presbítero Marcelino Noriega y Hoyos.

Cura José Reventós

El 21 de abril de 1843, las partidas son firmadas por José Reventós, y el 1º de junio de 1846 comenzó a regentear la parroquia como Cura Vicario y Juez Eclesiástico en virtud del título otorgado por el Sr. Vicario Apostólico del Estado Oriental, Don Dámaso Antonio Larrañaga, expedida el 9 de mayo del mismo año en la capilla del Cerrito de Montevideo. Durante la permanencia del cura Reventós en Melo, suceden, entre otros, dos acontecimientos dignos de destacar: en 1851 vota por última vez en la parroquia Don Juan Antonio Lavalleja, quien muere en 1853. En enero del año 1854, muere al otro lado del arroyo Conventos, en un rancho perteneciente a Bartolo Silva, el General Fructuoso Rivera.

En 1852 ya existía sobre el Olimar un caserío y el 10 de marzo de 1853 se cristaliza el sueño del cura Reventós, el cual, con el apoyo del en ese entonces senador Dionisio Coronel, influye para que se cree el pueblo de Treinta y Tres, que queda bajo la feligresía de Melo.

Primeros movimientos para la construcción del templo

Reventós preside la Junta Económico-Administrativa en el año 52; a él le toca hacer los preparativos para recibir al Presidente Giró a quien representa un informe sobre las necesida-

Cura José Montes y Veiga

En esta época ya era personaje conocido en Melo el Presbítero José Montes y Veiga; este sacerdote se hizo cargo de la parroquia el 11 de setiembre de 1871. Español nacido en Galicia, cuenta con 37 años cuando toma posesión de su cargo, suplantando al Presbítero José Urquía. Más adelante se hará cargo de la Junta Económico-Administrativa como Presidente.

Es un hombre tenaz, enérgico y dinámico, y desplegó una vasta actividad hasta el día de su muerte, acaecida el 26 de noviembre de 1899. Es respetado y su influencia llega hasta las propias autoridades nacionales. Todo ésto, junto a su dinamismo, hace que tome junto a otros la iniciativa para reiniciar los trabajos de construcción del nuevo templo, obra que quedó estancada después de comenzar los cimientos en el año 1865. Esta labor la llevará como propia José Montes, con sus característica tenacidad.

Construcción del Templo

Don Joaquín Suárez, Jefe Político en 1867, fue otro abnegado luchador que dió impulso a la mencionada obra. Se encargó de traer de Montevideo a un arquitecto y distintos artesanos. El arquitecto fue el suizo Inocencio Cavadini, los planos fueron hechos por el brasileño José Ovino; el agrimensor fue Alonso de Lara y los trabajos de herrería fueron realizados por Pascual Gino.

Tomás Gomensoro, durante su gobierno, apoyó esta obra y mandó organizar una comisión para controlar los trabajos de la Iglesia, concediéndole plenas facultades, más 2.000 pesos oro a cuenta de una deuda que el estado tenía con el Templo. Esta llamada Comisión del Templo fue presidida por José Montes y como Secretario actuó Francisco Mestre. El mismo Montes hace una donación de 3.000 pesos. Luego, el Gobernador Latorre, durante su mandato, se interesa por la construcción del Templo.

El ex-Jefe Político Bernabé Rivera intercede ante Gomensoro para que la empresa a que están abocados reciba apoyo, y pone a disposición los presos a trabajos forzados para demoler el Cementerio con fines de utilizar el material para el templo. También los jueces departamentales aportaron lo suyo, destinando el producto de las multas que imponían a los malhechores para la obra.

Muchos fueron los nombres de quienes colaboraron, pero sólo nombraremos a algunos: Don Mariano B. Berro y Don Francisco Alzola, quien también integra la Comisión del templo como Tesorero.

Los trabajos comienzan en 1867 y culminan el 25 de mayo de 1876.

Festejos

Los festejos duraron una semana, con todo tipo de actos. Toda la población se volcó a las calles y a la iglesia, la cual no daba abasto para albergar a tanta gente. Los dos hoteles que habían en esa época agotaron sus localidades por los llegados de otros lugares. Los buenos y hospitalarios vecinos de la Villa dieron albergue a quienes no consiguieron donde alojarse. El cura Montes escribe un discurso muy extenso para el día de la inauguración.

Los festejos abarcaban desde carreras de sortija a obras de Teatro y ceremonias religiosas. Fueron días de júbilo para la población de Melo.

En todos estos actos cívico-religiosos estuvieron las principales autoridades y personalidades de la zona, y en representación del Gobernador Latorre y de su señora Tapia de Narvaja, está don francisco Alzola y su Señora Alisal Guerrero.

El 29 de mayo José Montes escribe a su amigo Don Mariano Berro un pormenorizado relato de los actos relacionados con la inauguración. Para terminar con esta Síntesis, diremos que los gastos de construcción del templo se elevaron a la suma de 29.623 pesos.

Capilla del Carmen

El mismo día de la inauguración del Templo, se realiza la bendición de los cimientos de la Capilla del Carmen, cuyo precursor fue el comerciante Don Manuel Sóñora, que hace donación de un terreno y organiza una comisión de ayuda. Al siguiente año, el mismo Montes y Veiga crea un organismo religioso llamado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, el 16 de julio.

En agosto del 78 se crean dos congregaciones: Congregación de Santa Filomena y la de San Luis Gonzaga.

El 8 de mayo de 1888 queda inaugurada la Capilla del Carmen, frente a la Plaza Nueva. Recién en el siglo siguiente, precisamente en el año 1932, pasa a categoría de parroquia.

Volviendo al año 76, diremos que el 13 de enero se pide el levantamiento de una pequeña iglesia en villa Artigas, pues oficiaba como tal, una casa ruinosa y muy pequeña.

Para terminar con esta breve reseña histórica sobre la importancia de la Iglesia en la vida de Melo, importancia no sólo religiosa sino también social, económica y política, volvemos al cura José Montes, por haber sido el impulsor de tantos logros en todos estos aspectos antes mencionados. Por ejemplo, sabemos que también actuó en el ámbito de la docencia, pues en 1876, cuando José Pedro Varela era Director de Instrucción Pública, Montes integra mesas examinadoras junto a Erasmo Bogorja, que fuera el primer Inspector de Escuelas de la Villa.

Y el 15 de mayo de 1897, se funda la Cruz Roja, cristalizándose así otra inquietud del incansable José Montes.

Colegio de la Inmaculada Concepción

En 1884 el cura Montes logra otro de sus sueños: un colegio dirigido por religiosas que se llamaría de la Inmaculada Concepción. Para ello se dirige al Reverendo Padre Morel, Rector del seminario Jesuita en Montevideo, quien inicia los trámites el 17 de diciembre de 1883 para traer de Chile algunas monjas alemanas pertenecientes a una congregación que funcionaba en dicho país hacía 10 años.

El padre Morel se pone en contacto con dos damas muy ricas que residen en Montevideo, quienes se dedican a hacer obras de caridad: las hermanas Clara y Sofía Jackson, que aportan el dinero para comprar una casa en Melo que se adecue a las necesidades de dicha congregación. La casa es vendida por un Cónsul español, y estaba ubicada en la misma esquina donde funciona actualmente el Colegio María Auxiliadora. No sabemos la fecha exacta, pero es seguro que en agosto de 1884 dichas monjas ya estaban instaladas en Melo, para alegría del cura Montes, quien se hace cargo del cuidado de éstas. Doña Pepa Montes, hermana del cura, se preocupa también por estas abnegadas religiosas, viajando incluso con ellas hasta Montevideo.

Un viaje en diligencia

Por esa época, los viajes en diligencia eran, para quien no estaba acostumbrado, una penosa odisea. Extraemos textual la crónica de un viaje que se inicia en Montevideo el 26 de febrero de 1885 y culmina en Melo el 3 de marzo: "Viajábamos casi siempre todo el día y toda la noche, y siempre a un galope tendido; muchas veces la diligencia paraba repentinamente para dejar subir en medio del campo a un viajero. Al principio a uno le invadía terror, cada vez, cuando veía entrar a uno de estos bandidos gigantes, morenos, con larga barba, que llevaban de un lado un gran cuchillo y del otro un revólver con seis cañones en el cinturón.

Pero pronto nos convencimos que estos jefes de bandidos eran personas muy pacíficas que no le hacían mal a nadie. Todos nuestros compañeros de viaje eran finalmente sólo estos bandidos imaginarios que, contrariamente a nuestras sospechas, nos trataban muy respetuosa-

Capilla del Carmen

El mismo día de la inauguración del Templo, se realiza la bendición de los cimientos de la Capilla del Carmen, cuyo precursor fue el comerciante Don Manuel Sóñora, que hace donación de un terreno y organiza una comisión de ayuda. Al siguiente año, el mismo Montes y Veiga crea un organismo religioso llamado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, el 16 de julio.

En agosto del 78 se crean dos congregaciones: Congregación de Santa Filomena y la de San Luis Gonzaga.

El 8 de mayo de 1888 queda inaugurada la Capilla del Carmen, frente a la Plaza Nueva. Recién en el siglo siguiente, precisamente en el año 1932, pasa a categoría de parroquia.

Volviendo al año 76, diremos que el 13 de enero se pide el levantamiento de una pequeña iglesia en villa Artigas, pues oficiaba como tal, una casa ruinosa y muy pequeña.

Para terminar con esta breve reseña histórica sobre la importancia de la Iglesia en la vida de Melo, importancia no sólo religiosa sino también social, económica y política, volvemos al cura José Montes, por haber sido el impulsor de tantos logros en todos estos aspectos antes mencionados. Por ejemplo, sabemos que también actuó en el ámbito de la docencia, pues en 1876, cuando José Pedro Varela era Director de Instrucción Pública, Montes integra mesas examinadoras junto a Erasmo Bogorja, que fuera el primer Inspector de Escuelas de la Villa.

Y el 15 de mayo de 1897, se funda la Cruz Roja, cristalizándose así otra inquietud del incansable José Montes.

Colegio de la Inmaculada Concepción

En 1884 el cura Montes logra otro de sus sueños: un colegio dirigido por religiosas que se llamaría de la Inmaculada Concepción. Para ello se dirige al Reverendo Padre Morel, Rector del seminario Jesuita en Montevideo, quien inicia los trámites el 17 de diciembre de 1883 para traer de Chile algunas monjas alemanas pertenecientes a una congregación que funcionaba en dicho país hacía 10 años.

El padre Morel se pone en contacto con dos damas muy ricas que residen en Montevideo, quienes se dedican a hacer obras de caridad: las hermanas Clara y Sofía Jackson, que aportan el dinero para comprar una casa en Melo que se adecue a las necesidades de dicha congregación. La casa es vendida por un Cónsul español, y estaba ubicada en la misma esquina donde funciona actualmente el Colegio María Auxiliadora. No sabemos la fecha exacta, pero es seguro que en agosto de 1884 dichas monjas ya estaban instaladas en Melo, para alegría del cura Montes, quien se hace cargo del cuidado de éstas. Doña Pepa Montes, hermana del cura, se preocupa también por estas abnegadas religiosas, viajando incluso con ellas hasta Montevideo.

Un viaje en diligencia

Por esa época, los viajes en diligencia eran, para quien no estaba acostumbrado, una penosa odisea. Extraemos textual la crónica de un viaje que se inicia en Montevideo el 26 de febrero de 1885 y culmina en Melo el 3 de marzo: "Viajábamos casi siempre todo el día y toda la noche, y siempre a un galope tendido; muchas veces la diligencia paraba repentinamente para dejar subir en medio del campo a un viajero. Al principio a uno le invadía terror, cada vez, cuando veía entrar a uno de estos bandidos gigantes, morenos, con larga barba, que llevaban de un lado un gran cuchillo y del otro un revólver con seis cañones en el cinturón.

Pero pronto nos convencimos que estos jefes de bandidos eran personas muy pacíficas que no le hacían mal a nadie. Todos nuestros compañeros de viaje eran finalmente sólo estos bandidos imaginarios que, contrariamente a nuestras sospechas, nos trataban muy respetuosa-

mente. Las posadas para pasar la noche tampoco despertaban nuestra confianza, a lo menos para quien ha tenido noticias de tales situaciones, que ya no existen en el viejo mundo, sólo por cuentos para niños o descripciones de viajes.

Estos ranchos medio escondidos entre cadenas de colinas, no habitados, sin piso, sin ventanas, con puertas sin cerraduras que se atrancaban de noche con cajones para evitar un asalto, todo ésto recordaba tiempos patriarcales llenos de peligros, y entonces nos alegrábamos cada vez que nos enteramos que nuestros compañeros de viaje, bien armados, estaban bien cerca. A la gente de aquí ésto no le importa nada, como tampoco les llama mucho la atención cuando atracan y matan a una familia entera de campaña".

Esto nos da una idea bastante clara de lo que significaba hacer un viaje en esa época.

Las monjas alemanas

La permanencia de dichas monjas en Melo duró 20 años, años de sacrificio y abnegación. Primeramente la población de la villa no la recibe de buen grado, pues no estaban acostumbrados, a pesar de ser piadosos cristianos, a que la religión fuera impartida por mujeres.

En 1889 se produce una epidemia de viruela. Estas monjas trabajaron incansablemente día y noche cuidando enfermos, en hospitales improvisados, vieron morir muchas personas arriesgando ellas mismas sus vidas. Ayudadas por el Dr. Murguía, combatieron el mal; ese año no funcionaron las escuelas. Por fin, pasada la epidemia, la población agradecida, cambia de actitud con respecto a las religiosas. El propio Dr. Murguía, quedó muy agradecido y lleno de admiración por el incansable trabajo de la monjas alemanas.

Guerras civiles

1897, otro año de angustia por la guerra civil. Pocos alumnos concurrieron a la escuela. Las religiosas nuevamente se convierten en enfermeras, recibiendo todo tipo de heridos -alrededor de 100- que fueron alojados en los establos preparados para una exposición rural. El 19 de marzo hubo una batalla, y para completar las penurias, en los cuarteles se declaró el tifus.

En enero de 1904, estalla otra revuelta dirigida por Aparicio Saravia contra las fuerzas del gobierno. Esta sangrienta guerra civil tiene como centro al departamento de Cerro Largo. El 21 de enero llegan los primeros heridos a Melo y nuevamente las monjas dieron testimonio de caridad cristiana. El número de heridos llegó a 600. Nuevamente se cierra el Colegio, y frente a esta circunstancia, las religiosas se retiran de Melo, ante el pedido de sus Superiores, después de terminada la revolución. Pero dejando la semilla sembrada para una posterior fundación.

2da. visita de Jacinto Vera

El 5 de setiembre de 1876 hace su segunda visita pastoral a Melo Mons. Jacinto Vera, quien dejó escritas las siguientes palabras: "He tenido la satisfacción de encontrar a esta Villa provista de un templo de que antes carecía, capaz a pesar de estar concluída sólo la nave principal, hermoseada de una bóveda elegante que pretende competir con las mejores iglesias fabricadas en campaña".

BIBLIOGRAFIA

Archivo de la Curia del Arzobispado de Buenos Aires.
Archivo de la Catedral de Ntra. Sra. del Pilar y San Rafael.
Archivo del Obispado de Melo.
Ensayo para una historia de Cerro Largo. - Germán Gil Villaamil.
Archivo Museo Histórico Regional de Melo.
Fondo documental Dr. José Apolinario Pérez.
Documentos del autor.

Hacia la creación intelectual del Nuevo Mundo

Isabel Corfield M.
Gualeguaychú - Argentina

"Una de las consecuencias de la expanción del Occidente fue colocar en una misma canasta, preciosa y precaria, todos los huevos de la humanidad".

J.A.Toynbee

INTRODUCCION

La presente investigación tiene como objeto la elaboración de un marco histórico-antropológico para la comprensión de fuentes provenientes de una situación de contacto cultural y su interpretación en la perspectiva histórica.

Ha sido muy común hasta hoy, historiográficamente hablando, "hacer hablar" a estas fuentes desde una posición directa, y desprender de ellas imágenes, aparentemente fruto de observaciones "neutrales o "desapasionadas" de la coyuntura en cuestión, sometiéndolas a un proceso de verificación factual.

Hoy día, los grandes aportes que han brindado disciplinas científicas en el área de las ciencias sociales, tales como la linguística o la antropología nos posibilitan aportes teórico-metodológicos de gran provecho a fin de avanzar en un análisis más exhaustivo de las fuentes, en este caso, profundizando a partir de la concepción de la fuente como un mensaje, con una lógica interna y externa, en el marco sociocultural e histórico en el que rovustece, intensifica su sentido. En el caso de la antropología, nos permite valernos de modelos de análisis en el plano de relaciones interculturales descubriendo la connotación simbólica que adquiere el contacto.

Como fuentes hemos elegido a viajeros relativos a Chile durante los siglos XVII y XVIII, hubicándoños en esta coyuntura a raíz de las características peculiares de la etapa en la que se difundirán, importantes valores socioculturales que serán hegemónicos en la conformación de nuestras sociedades y de la sociedad internacional en general.

Los pueblos europeos a los que pertenecen los viajeros, protagonizan la historia como sus "agentes civilizadores", dado que, al anticiparse el resto de la humanidad en lo que hace a dos revoluciones tecnológicas, la mercantil y la industrial, se ponen al frente de nuevas etapas del proceso sociocultural.

De esta manera, estos pueblos, por un lado experimentan las alteraciones correspondientes, y por otro, formulan las ideologías resultantes de la nueva realidad que protagonizan, dando lugar a un sistema teórico - práctico de comprensión y retroalimentación del vertiginoso proceso en marcha.

Los viajeros seleccionados, Antonio María Fanelli, sacerdote jesuíta llegado a Chile en 1698, Henry Brower y Elías Herckmans, miembros de una misión militar - comercial en el proceso de disputa de los espacios coloniales europeos, entre los años 1642 y 1643 y,como Isaac de Mayre o Demayre y Guillermo Shouten, holandeses. Estos últimos en busca del paso alternativo al Estrecho de Magallanes, en el año 1619; Thaaddaeus Peregrinus Haenke, en viaje a Chile en una misión española de carácter científico; John Byron, miembro de la tripulación a las órdenes de Lord Anson, en 1740, destinada a combatir el dominio español en las costas del Pacífico; el norteamericano Samuel B Johnston, llegado hacia fines de 1811 en misión de ayuda a los rebeldes y Juan Jorge y Antonio de Ulloa en misión científico-estratégico-política, encargado por la corona española, hacia el año 1735 para analizar el estado de las colonias.

Metodológicamente, analizaremos cualitativa y cuantitativamente el discurso o los fragmentos de él orientando la elección en términos de frecuencia, intensidad e intencionalidad.

Por último, creemos que es factible establecer una caracterización de aquellos elementos que mediatizan un mensaje, es decir, condicionan la visión que un observador construye sobre un determinado fenómeno, lo que posibilita dotar al análisis histórico de elementos más dinámicos orientados a la comprensión de fenómenos humanos.

CAPITULO I:

LAS IDEAS-FUERZA

Denominamos de esta manera a toda proposición que encierra un evidente poder sugestivo, capaz de obtener consenso amplio entre los miembros de una sociedad. La idea-fuerza no implica solamente que la idea posea una fuerza, sino que ella misma lo sea; constituyéndose en la expresión de verdaderas necesidades de una sociedad en un determinado momento histórico, y su poder permanece latente hasta tanto se hayan concretado sus propuestas.

Del análisis de las fuentes se desprenden, por su frecuencia en el discurso los conceptos que analizaremos, los que en virtud de la intensidad que connotan, hemos denominado ideas-fuerza.

El salvacionismo

En primer lugar, el tema de la salvación es recurrente y abarcador del mensaje dotándolo de intencionalidad propia. Esta salvación está inexorablemente unida al servicio de la Divinidad.

Así el Jesuíta Fanelli, en su "Relación..." expresa a su padre:

"Recuerde de mi parte... la obligación que tienen de servir a Dios... y procurar salvar su propia alma...". (I).

"Me encuentro, gracias al Señor, en buena salud, y sobre todo, muy contento de hallarme en estos países, que sólo por Dios se puede llegar a ellos, o sea, entre bárbaros, a los que siempre aspiraban mis pensamientos estando en Europa" (2).

Domina un claro perfil salvacionista, término este último que hemos tomado de Darcy Ribeiro, quien lo emplea en "Las Américas y la Civilización" para caracterizar la expansión ibérica al continente americano.

Este salvacionismo, sin duda, adquiere su más clara expresión en la mentalidad religiosa, pero no será exclusiva de ésta, dado que el afán redentor se expresará, adquiriendo otras formas, en Cédulas reales, actitudes de las milicias y de

los primeros colonos, quienes al lógico temor del primer contacto, agregarán una visión compasiva ante la "naturaleza caída" que tendrán frente a ellos.

"Este es un campo muy vasto para trabajar en la viña del Señor... (3), el salvacionismo concibe esta realidad como una verdadera Guerra Santa contra el demonio y sus posesos (los herejes) que deben ser redimidos, adquiriendo esta tarea una significación trascendente, porque estará en juego la salvación de la propia alma. Sufrir para "salvarse salvando" es lo que justifica la vida terrenal.

La tarea evangelizadora estará estrechamente identificada con lo europeo. Es la cultura europea, la civilización cristiana la que libra su lucha de fe, ahora en el espacio americano y esta razón legitimiza la expansión:

"Seguíase infinidad de pueblos, instigados algunos de la admiración, otros de la curiosidad, y algunos por el cariño al ver el sacrificio que hacían al Señor tantos misioneros dejando Europa, los parientes, los amigos, por la conversación de los infieles..." (4).

Y el mismo Jesuíta, es ante todo, un europeo:

"Toda la gente se reunió en medio de la ciudad deseosa de ver hombres en Europa..." (5).

Cultura y civilización

Cultura y civilización parecen ser las ideas centrales de todos los discursos. Son los términos que le sirven al viajero como marco de referencia para diferenciar lo que considera le es propio y lo del "otro". Cultura y civilización son los dos conceptos sustantivos, con los cuales el emisor del mensaje se refiere a su propia identidad.

"... los indios civilizados, que hablan castellano y se hallan completamente sometidos. Forman una muchedumbre sencilla e inofensiva, y han sido reducidos a la última escala de los seres humanos por su pasiva obediencia a la voluntad de los blancos, a quienes se les ha enseñado a estimar como sus naturales superiores... ninguno de ellos sabe leer o escribir..." (6).

Civilización es un término que se resemantizará constantemente, en función de las nuevas exigencias que demande el modelo cultural civilizador. Así, en ocasiones como la citada aparece como sinónimo de "sociable", "pacificado", e implica un atributo adquirido a través del contacto cultural, obviamente por inducción, mediante mecanismos de "indoculturación" (7).

"... nuestra situación ha variado enteramente, y quando (sic) ya no son temibles por cierto grado de civilización, o por aniquilación política, los diferentes pueblos no conquistados que rodean nuestras provincias..." (8).

En este caso, "civilización" connota caracteres de "avance", "adelantos" en el proceso de adopción de caracteres de la cultura europea. También, se asocia a "educar", a ser receptor de una determinada manera de vivir e internalizarla:

"Los indios son de tal naturaleza que, aunque se hace indispensable para civilizarlos el que tengan a la vista algún temor..." (9).

También el término "civilizar", lo encontraremos aludiendo a "urbanizar" o a "socializarse" como consecuencia de la vida en la ciudad y, también, a organizarse políticamente.

El término cultura, por su parte, adquiere el significado de un conjunto de atributos de "las sociedades humanas", por excelencia, que incluye educación, buenos modales, conocimientos.

"... en vistas del gran interés que los chilenos manifestaban por nuestras armas europeas, se les reduciría a cabo a que hiciesen el cambio; más sabiendo que eran unos bárbaros e incultos, decidimos que no era conveniente instarles más sobre el caso..." (10).

Pensamiento científico

Los viajeros hacen gala en sus relatos de un pensamiento analítico y descriptivo.

Oraciones unimembres; minuciosas enumeraciones, sostenido afán por comprender semánticamente la exactitud de un color o una dimensión acompañan a intentos por elaborar cuantificaciones.

Los viajeros demuestran posesión de sólidos conocimientos cartográficos y precisa ubicación espacial que los ubica en actitud dominadora.

Fernand Braudel dice al respecto que "El homo sapiens se pone a la altura del homo faber, y desde entonces avanzarán a un mismo paso", y Europa; sumará a los avances logrados en las ciencias naturales y a partir de la utilización de su metodología, teorizaciones con propósito científico de los pueblos que coloniza.

"La naturaleza, digo yo, es consecuente consigo misma, hacer ahora lo que siempre hizo. Unas montañas se degradan, otras se forman, unas piedras se deshacen en tierras, y las tierras se conforman en nuevas piedras; a cada corrupción sigue una nueva generación nueva. Nada parece en ella". (12).

Y el sustrato de esta concepción se mantiene al referirse a los Pehuenches:

"Preguntándoles si son de la misma especie de los Viliches, responden que no y alegan para ello la señal del zapato que gastan los Viliches partidos o falta de la mitad delantera, y ellos usan entero, pero si se compara su idioma y acento (sic) sus ritos religiosas, sus facciones, su apoyo a la poligamia, etc., son realmente de una misma especie, habiéndose tal vez separado por alguna revolución dimanada de los derechos (de) sucesión sostenida por diferentes partidos" (13).

Los europeos describen a los nuevos pueblos, pretenden estudiarlos científicamente. Un naturalista inglés así lo afirma:

"El estudio de la vida salvaje tiene una importancia muy particular para nosotros, los ingleses,... (posesores) (de) colonias cuyos habitantes indígenas poseen todos los grados de civilización" (14).

No resulta caprichoso entonces, asociar el nacimiento de la antropología o la etnografía al proceso colonizador europeo. "Las ciencias nacen en una época determinada y con bien precisos condicionamientos ideológicos... Surgen en un preciso momento histórico, se inscriben en la ideología dominante de ese momento dado y contribuyen a su vez a ella; desarrollan consciente o inconscientemente, una determinada función. El mismo carácter de "objetividad" de las ciencias constituye una expresión ideológica necesaria para la imagen que la sociedad tiene de sí misma, en este caso para la caracterización científica que debe asumir la investigación de la realidad" (15). Braudel completa esta idea sosteniendo que "Toda empresa científica está encuadrada, regularmente, en una explicación general del mundo... "que es, a su vez, ... la mejor trama de la evolución científica" (16).

Los viajeros describen tanto seres humanos como potencialidad productiva del suelo. Todo es parte de una misma comprensión, se funden, adquieren sentido bajo el imperativo de "civilizar", "progresar", "comerciar". La Revolución Industrial se consuma al latir de estos imperativos:

"Las montañas se componían en mucha parte de pórfido morado, pórfido gris, gris azuloso y cornea. También se notaban... Algunas montañas dan indicios de que abunda el hierro" (17).

"... según las proposiciones de las materias mineralizantes, resultan en una propia mina, ya la plata, ya el plomo, ya el arsénico..." (18).

CAPITULO II:

EL CONTACTO CULTURAL

Los viajeros comunican en sus relatos las impresiones que forman al someterse al contacto con otros pueblos que experimentan, un proceso de aculturación como consecuencia del predominio del hombre occidental, al momento del primer contacto. Esta aculturación se refiere al proceso de cambio resultante del contacto de grupos que continuado de un conflicto de fuerzas entre distintas formas de vida que tiende, cada una a su total identificación y que se manifiesta objetivamente (el conflicto) a niveles variados de contradicción (19).

"Los hombres comenzaron a conocerse y a reflejarse unos en otros. Pero el reflejo se fue volviendo cada vez más condicionado por la naturaleza de sus relaciones reales y directas" (20).

El etnocentrismo

Los viajeros asumirán el contacto a partir del fortalecimiento de su propia identidad, esto es, del natural etnocentrismo de cualquier grupo sociocultural que se reconoce distinto de otro. Más ahora, el etnocentrismo, en este caso eurocentrismo estará enmarcado en concepciones salvacionistas, iluministas o evolucionistas, con lo cual asistimos a un pensamiento dotado de una sensible carga de "superioridad".

Esta visión etnocéntrica no significará la negociación pura y simple de la otra cultura, sino que la inspiración exótica y la curiosidad científica implican una doble compensación expresa en curiosidad. Veremos como "religión" se convierte en "superstición", el "derecho" en "costumbre" y la "medicina" en magia".

Los viajeros no comprenden la unidad de las culturas a las que se enfrentan y esto conlleva una "desposesión material y espiritual del otro" (21). Es el pensamiento propio de la fase cultural del colonialismo, con su creencia en una sola cultura y la sobrevaloración de la racionalidad como fuerza generadora de toda transformación.

El etnocentrismo del viajero le lleva a elaborar un arquetipo de sí mismo, un imaginario en el que se ve reflejado las ideas-fuerza, que son las que le dan sentido y funcionalidad al modelo arquetípico. Y, a su vez, el etnocentrismo elabora el modelo negativo de esta relación dicotómica.

El estereotipo

"Quizás se presuma que antes de concluir las escasas observaciones que he tenido sobre este pueblo tan atrasado en sus ideas y costumbres, agregue algo sobre su religión, pero como su gran ignorancia supera en ésto a todo y como siempre me pareció prudente separarme de ellos cuando les venían los arrebatos de devoción, que eran más frenéticos que religiosos" (22).

"Se alimentan con carne de caballo..., y es por eso que son hediondos como demonio...", "... están todo el día ociosos sin otra preocupación que robar a los viajeros" (23).

"Son en extremo soberbios, de ánimo altanero y sucios por naturaleza, de tal manera que no tienen otra cosa para ser llamados hombres distintos de los brutos que el habla y ésto es sin la mínima sombra de juicio, porque son incapaces de cualquier razón..." (24).

El estereotipo resulta así una figura intelectual, que abstraerá al individuo de su realidad sociocultural, aplicando al análisis del "otro" las categorías que conforman otra mentalidad.

Toda esterotipación es una abstracción de la realidad, mas no es caprichosa, sino que responde a su cosmovisión creadora y a la necesidad funcional de ésta, porque el arquetipo encuentra en el esterotipo la figura que legitima, por negación, la construcción de un prototipo.

Podríamos decir que el "bárbaro" o el "salvaje" son los estereotipos que forman la mentalidad eurocéntrica.

Todo patrón de comparación se apoya en su propia identidad:

"Su traje es sencillo, pero muy aseado... no lleva camisa ni chaleco ... no usan sombrero ni zapatos..." (25).

"... las costumbres de los españoles chilenos se han conservado en un estado que realmente debe complacer a la nación de donde proceden..." presencia y robustez" ... "trato fino y amable",... "modales inocentes y cariñosos"... "talento y agilidad poco comunes...", "una grande pasión por la música..." (26).

Y el eurocentrismo, conduce a algunos al racismo:

(Sobre América meridional) "... en éstas abundan mucho las castas de mestizos, y éstos son de muy corta o de ninguna utilidad en aquellos países, porque la abundancia de frutos que hay en ellos, y la inaplicación que es común en éstos al trabajo los tiene reducidos a la vida ociosa y perezosa, hechos depósito de todos los vicios, la mayor parte de esta gente no se casan nunca, y viven escandalosamente, aunque allí no es extraña esta irregularidad de vida por ser muy común. Será, pues, beneficio para aquellos pueblos hacer sacar de esta gente... Esta gente lleva patente el sobrescrito de su casta por todas partes... la fortuna no puede serles más favorable, estando al descubierto la poca suerte que les cupo en su nacimiento" (27).

El prototipo

Hemos sostenido que la construcción del prototipo responde a una necesidad funcional del arquetipo. El prototipo se adecua así al modelo y posee una dinámica histórica impuesta por los términos asimétricas del contacto

"Los Viliches, entre los quales (sic) presentamos muy bien imitado al retrato del cacique Catiguala y de su hijo sacados del original, conservan en todo su porte un semblante militar y tanto su disciplina como el estado de la agricultura y aun el de las mismas artes, indican en todo una nación sociable y civilizada" (28).

El prototipo actúa como un modelo de análisis continente de los fragmentos ideológicos que convalidan y justifican el proceso de dominación.

Conclusiones

Los viajeros aportarán con sus "Relaciones", imágenes que contribuirán a la "creación" del mundo, entendida en términos intelectuales, que tendrá lugar con la expansión colonialista fortaleciéndose en intensidad a partir de la Revolución industrial y de la elaboración de modelos culturales precapitalistas y, luego, capitalistas.

Los viajeros introducen a estas culturas a una dimensión simbólica y las proyectan hacia la edificación con ellas, en un rol pasivo y a veces a histórico de un imaginario del que se nutrirá la mentalidad colonial y que aún hoy se manifiesta a niveles de conducta, inconcientes, en discurso especializado o como expresión fragmentada.

Nuestras construcciones historiográficas, al momento de sondear estas fuentes, deben introducir los criterios metodológicos correspondientes, a los fines de evitar mirar esa parte de la realidad que es nuestro pasado a partir de las premisas y categorías de un agente ocultador.

Se torna imprescindible el análisis oblícuo de estas fuentes de tal manera de incluir en la discusión interpretativa la poderosa variable que les han impuesto las mediatizaciones aludidas.

CITAS

(1) Fanelli, Antonio María, "Relación de un viaje a Chile", en "Viajes relativos a Chile", Tomo I; p. 113.
(2) Ibídem, Op. cit.; p. III.
(3) Ibídem, Op. cit.; p. III.
(4) Ibídem, Op. cit.; p. 116.
(5) Ibídem, Op. cit.; p. 137.
(6) Johnston, Samuel B., "Cartas escritas...", en p.p. 281/2.
(7) c/f. Aguirre Beltran, Gonzalo; "El proceso de aculturación".
(8) Haenke; Descripción del Reino de Chile", p.p. 161/2.
(9) Jorge, Juan y Ulloa, Antonio de; "Noticias secretas de América", Tomo II; p. 64.
(10) Brounster, H.: y Herckmans, E. "Viaje al Reino de Chile", en Op. cit.; p. 83.
(11) Braudel, Fernand, "Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social"; p. 323.
(12) Haenke; Op. cit.; 233/4.
(13) Haenke: Op. p. 122.
(14) Lischetti, Mirta; "Antropología"; p. 25.
(15) Lombardi, Satriani, R. L., "Apropiación y distribución de la cultura de las clases subalternas"; p. 42.
(16) Braudel, Fernand; Op. cot.; p. 313.
(17) Haenke; Op. cit.; p. 107.
(18) Ibídem; p. 113.
(19) C.f. Aguirre Beltrán; Op. cit.; p. 43.
(20) Worsley, P. "El tercer mundo..." p.p. 5/33.
(21) Lischetti, M., Op. cit.; p. 133.
(24) Ibídem; p. 134.
(25) Haenke, Op. cit.; p. 84.
(26) Haenke, Op. cit.; p. 101.
(27) Jorge, J. y Ulloa A. de; Op. cit.; p.p. 188/9.
(28) Haenke; Op. cit.; p. 123.

FUENTES

1. Brouwer, Henry y Herckmans, Elías; "Viaje al Reino de Chile en América", en Viajes relativos a Chile, Tomo I; Fondo Histórico y Bibliográfico, José T. Medina, Santiago de Chile; 1962.

2. Byron, John, "Relatos del Honorable John Byron"; en Rojas, Manuel, "Chile, 5 navegantes y un astrónomo"; Biblioteca Cultural, Zig Zag; Chile, 1956.

3. Demayre, Jacobo y Schouten, Guillermo, C. "Relación diaria del viaje de...", en Op. cit.

4. Fanelli, Antonio María (F), "Relación de un viaje a Chile en 1698", en Op. cit.

5. Haenke Thaddaeus Peregrinus, "Descripción del Reino de Chile", Ed. Nascimiento, Santiago, Chile, 1942.

6. Johnston, Samuel B., "Cartas escritas durante su residencia de tres años en Chile", en "Viajes relativos a Chile", Tomo I.
7. Jorge, Juan y Ulloa, Antonio de, "Noticias secretas de América", Ed. América, 2 tomos, Madrid, 1918.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

I. Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El Proceso de aculturación", ediciones de la casa Chata, México, 1982.
2. Bennassar, Bartolomé, "La América española y la América portuguesa (siglos XVI al siglo XVIII), Ed. Sarpe, Madrid, 1985.
3. Ibídem, "Los españoles. Actitudes y mentalidades, desde el siglo XVI al siglo XIX. Real sitio de San Lorenzo de El Escorial Swan, SL. Avantas y Hakeldama, 1985.
4. Braudel, Fernand, "Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social", Editorial Tecnos, Madrid, 1966.
5. Crosby, Alfred W., "Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa" (900-1900), Ed. Crítica, Barcelona, 1988.
6. Donoso, Ricardo, "Autenticidad de las Noticias Secretas de América", Revista de Historia de América, No. 44; 1957.
7. Feliú Cruz, Guillermo, "Notas para una bibliografía sobre viajeros relativos a Chile. Ed. Universitaria S.A., Santiago; 1965.
8. Ibídem, "Santiago a comienzos del siglo XIX. Crónicas de los viajeros". Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile; 1970.
9. Le Goff, Jacques, "Las mentalidades: una historia ambigua", Jacques Le Goff y Pierre Nora Editores; Hacer la Historia, Vol. III; Ed. Laia, 1978.
10. Lischette, Mirta, "Antropología", Editorial Universitaria de Buenos Aires; 1985.
11. Lombardi Satriani, Luigi M., "Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas, Ed. Nueva Imagen, México; 1985.
I2. Ribeiro, Darcy; "Las Américas y la Civilización. Proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos". Bibliotecas Universitarias, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires; 1985.
13. Ibídem, "El proceso Civilizatorio (de la revolución agrícola a la termonuclear); Editorial Contemporánea, S.A.; México, 1982.
14. Rossi, Ino y O'Higgins, Edward, "Teoría de la cultura y métodos antropológicos", Ed. Anagrama, Barcelona; 1981.
15. Torres D., Isabel, "Historia de las mentalidades: concepto y métodos en Cuadernos de Trabajo, FLACSO, Santiago de Chile; 1985.
16. Toynbee, Arnold J., "Estudio de la Historia", Ed. Compendio, Buenos Aires; 1959.

María Juarez, una desconocida luchadora artiguista

Constancia Previa

Los veintiseis tomos hasta ahora publicados del Archivo Artigas, -así como los dos gruesos volúmenes que integran la Bibliografía de Artigas- resultado del invalorable esfuerzo de los miembros de la Comisión Nacional del Archivo Artigas, constituyen el mejor y más encubrado monumento que a don José Artigas puede haber erigido un pueblo agradecido.

Las inexcusables y valiosas advertencias, casi todas ellas producto de la pluma del profesor don Juan E. Pivel Devoto, alma mater de la ardua empresa, y los documentos del período artiguista hasta el presente publicados, constituyen fuentes inapreciables, aquellas de orientación y esclarecimiento, los otros de información, para quienes tienen la necesidad o el interés de introducirse en el conocimiento de las personas y los hechos de la etapa histórica en que se consolidaba el perfil social y la idiosincrasia del pueblo oriental.

Necesaria constancia ésta y merecida de gratitud y reconocimiento por lo hasta ahora realizado y para quienes han llevado adelante esa tarea y manifestación de esperanza de que este esfuerzo, lamentablemente interrumpido en el oscuro lapso de la ocupación militar y ahora reiniciado con la entrega en pocos meses de los seis últimos volúmenes, pueda culminar sin nuevos estorbos.

Las circunstancias y el caso

A fines de 1814 los orientales se habían retirado del segundo sitio de Montevideo como reacción natural, que ARTIGAS consideró necesaria, ante el largo proceso de acoso político y militar de que venían siendo víctimas los patriotas de esta banda (los **"ciudadanos libres"** como gustaban llamarse) por parte de los agentes de la Logia centralista bonaerense.

ARTIGAS había tomado la decisión de concentrar sus esfuerzos en el Entrerrios (la comarca comprendida entre los ríos Paraná y Uruguay) donde igual que en la Banda Oriental "toda la gente de aquellos pueblos son adictos a Artigas" como reconocía don Blas José Pico, el Comandante militar que en nombre de los gobernantes porteños actuaba en la región.

En el mes de setiembre todavía la situación militar no estaba clara para ninguno de los bandos: en Corrientes Genaro Perugorria, -que *"se había presentado al campamento oriental como pasado"*, que allí había sido recibido por Artigas con *"pródigas demostraciones de consideración y aprecio"* y, confiando en él, en la sinceridad de sus manifestaciones de adhesión, *"lo nombró su representante cerca del gobierno de Corrientes"*-, había considerado oportuno el momento para proclamar su duplicidad y consumar su traición.

"Desembocemos la capa y basta de apariencias; la tropa que está a mi mando y yo estamos

decididos por el Gobierno de Buenos Aires", confesó ante el Cabildo de la ciudad, preparando así el camino de su perdición.

En cambio el pueblo, la gente, estaba por *"el sistema de América"* que ARTIGAS proclamaba; *"Nuestros paisanos no quieren ser buenos, lo serán a fuerza de bala"*, se desesperaba el poderoso comerciante y terrateniente antiartiguista, y jerarca capitular correntino don Angel Fernández Blanco.

Era la "gente mínima" la que, leal, se jugaba valientemente por los ideales del *gran Viejo de la libertad;* muchos son los ejemplos que se pueden recoger de tantos casi anónimos sacrificios, de tantos patriotas castigados por la justicia militar de los centralistas, fusilados muchos de ellos sin forma alguna de proceso. Patriotas cuyos nombres figuran, como en los casos que vamos a conocer, en un parte y una decisión sumarísima y de quienes, generalmente, se ignora todo lo que después fueron sus vidas...desaparecidos de la historia; nombres y actitudes que, por su ejemplaridad, corresponde rescatar.

Lo más destacable del caso que vamos a abordar radica en que, junto con uno de los tantos "gauchos" caídos en aquellas "volteadas" de la represión, aparece la figura de una mujer *"pervertísima"*, así la consideraba el militar actuante.

Transcribimos el parte correspondiente y la resolución que, sin mayores averiguaciones ni trámites, recayó en el corto "procedimiento". Está contenida en el oficio remitido por el Comandante del Entrerrios, el citado Blas José Pico, al *"Señor don Javier de Viana, Secretario en el Departamento de la Guerra"* de Buenos Aires y un resúmen de la resolución recaída en el caso (Archivo Artigas, T. XIX, Documento Nº 264, págs. 280-281); dicen así:

"Geraldo Olguin, Gaucho, a quien se le ha probado haber sido conductor de los pliegos que se conducían para Artigas, lo remito a la disposición de V.S. para que lo destine a donde pueda servir; del mismo modo remito a María Juáres en cuya casa en la revolución pasada y al presente se han fraguado horribles atentados contra el Gobierno, quien debe ser destinada a la Casa de recogidas por toda su vida; es mujer pervertísima tanto que ella sola en estos últimos días nos ha hecho la guerra con las noticias que contra nosotros inventaba.

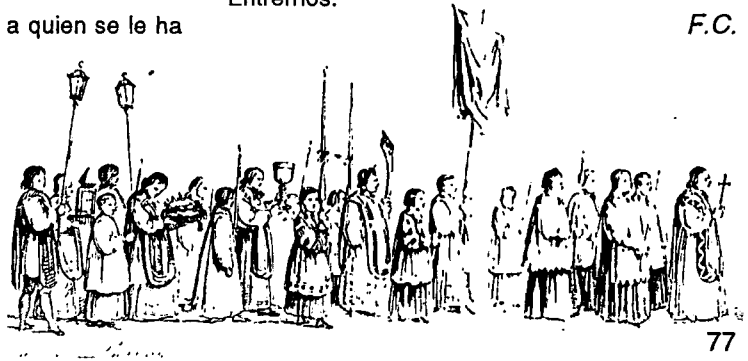
Dios Nuestro Señor guarde a V.S. muchos años. Concepción del Uruguay,18 de octubre de 1814"

Como en aquella época y circunstancias, en materia de lo que después algunos vendrían a llamar *"justicia militar"* las cosas se resolvían por parte de los militaristas porteños con la misma preocupación por los derechos de la gente; por la verdadera justicia y con mayor rapidéz; simplemente se adoptó como fallo la proposición del Comandante Pico y se procedió en consecuencia:

"Enterado y avísese al Gobernador Intendente remita a la mujer a las recogidas con especial recomendación de estar a la mira de su conducta y a Geraldo Olguín pase al Cuartel del Regimiento Nº2, en clase de soldado, encargando al jefe del mismo cuerpo la vigilancia sobre este individuo". Eso resolvió el Gobernador Interino don Gervasio Posadas.

Quedan así rescatados del olvido y divulgados el ejemplo de aquel modesto "gaucho", correo de ARTIGAS y de esa patriota: Maria Juárez, tan eficazmente activa, que tanta preocupación causara al poderoso Comandante Militar del Entrerrios.

F.C.



(Año 18) Gran Almanaque del Siglo

1864

PUEBLO LA PAZ

Estacion Independencia, costa del Arroyo de las Piedras, Departamento de Canelones á 3 leguas de Montevideo, se venden solares de 12 y ½ varas de frente por 50 de fondo á 100 pesos el solar.

Para tratar calle de la Colonia N.° 234.

Ramon Alvarez

1871

— 187 —

ESTUDIOS COMERCIALES

150 — CALLE DEL SARANDI — 150

Los jóvenes inteligentes, juiciosos y *trabajadores* que deseen dedicarse á la carrera del comercio ú obtener una buena colocacion en un escritorio, pueden dirigirse al profesor

ARSENE ISABELLE

seguros de aprender en poco tiempo, teórica y práctica mente, la

TENEDURIA DE LIBROS POR PARTIDA DOBLE

con los libros auxiliares indispensables en una casa de comercio por mayor bien ordenada.

LA ARITMETICA COMERCIAL

Elemental y superior.

LA CORRESPONDENCIA MERCANTIL

en español ó en francés, á eleccion del discípulo.

LA CALIGRAFIA

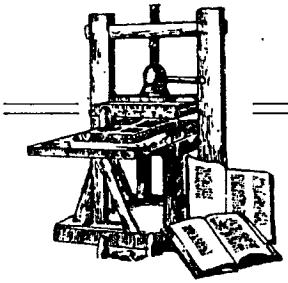
Letra inglesa y letra *redonda*, tan útil y tan vistosa para los libros.

El mismo profesor enseña los idiomas

FRANCES Y ESPAÑOL

La Geografia Universal y la COSMOGRAFIA

Para los DIAS y HORAS disponibles y demas condiciones, verse con el profesor, por la mañana, hasta las 10, y de noche entre las 6 y las 10.



El combate laico

Bajorrelieve de la Reforma Vareliana

Jaime Monestier

Se trata en primer lugar de un libro bien escrito y mejor inspirado; fundamentada la mayoría de sus afirmaciones en documentos originales, y apoyado el todo en abundante consulta bibliográfica.

El tema abordado, su título lo indica, es el de la Reforma de la Educación propuesta por José Pedro Varela y puesta en práctica merced al apoyo irrestricto y decisivo que acordó al proyecto y a su autor, el Gobernador Provisorio don Lorenzo Latorre.

Pero la obra va mucho más allá de eso, que es su centro de atención, porque allí se estudia asimismo la exaltación inicial de que es objeto Varela por parte del elemento liberal dé la sociedad y el posterior severo cuestionamiento, que en el lapso santista y por razones de oportunidad política, debió sufrir la ya desaparecida figura del Reformador, a quien se llegó a calificar con insistencia de "tránsfuga político" por haber "colaborado" con el régimen personalista de Latorre aprovechando esa oportunidad para viabilizar una empresa que, vista la pugnaz oposición que el poder de la Iglesia ultramontana y sectores afines hacían a la necesaria obra liberalizadora y modernizadora de la enseñanza pública, con seguridad no hubiera sido posible realizar en otras circunstancias. Merece elogio esta elaborada y muy provechosa producción del escribano Monestier, ya que no se había abordado hasta ahora con la amplitud de panorama con que él lo hace, tema tan trascendente para la cultura nacional como es el estudio de la obra del Reformador y del propio pensamiento filosófico que la inspiró, de la lucha que debió librar por ella durante su vida y de los avatares que amenazaron su permanencia después de su muerte y de la desaparición de Latorre del escenario político; continuidad que pudo asegurarse merced a la "milagrosa" presencia en el Ministerio de Gobierno del Dr. Carlos de Castro, Gran Maestro de la Masonería uruguaya ya que, personaje e Institución, constituyeron factor determinante de un cambio radical en la actitud que Santos había mantenido hasta ese momento.

Realizar semejante proyecto con serenidad y espíritu científico llevó al autor, fuimos testigos de ello, años de preocupación constante y de investigación acuciosa; el resultado de tamaño esfuerzo sólo podía exponerse en las más de quinientas páginas que integran el libro comentado.

F.C.

1973 1993

Remates CORBO

CASA DE SUBASTAS
LIBROS - PINTURAS - OBRAS DE ARTE
COLECCIONISMO - MUEBLES - PROPIEDADES
NEGOCIOS INMOBILIARIOS

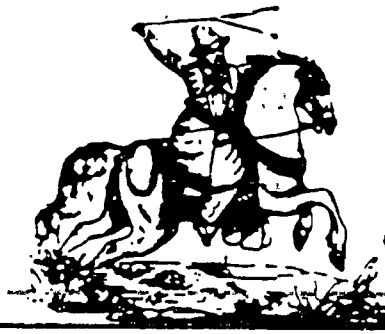
Ahora en su nuevo Local de José E. Rodó 1671 casi Constituyente
Tel.: 41 93 64 - Fax: 41 35 15

MAS LIBROS PARA MAS GENTE

Nacidos para Perder

Ernesto Gonzalez Bermejo

Niños y Mujeres Golpeados, ladrones de poca monta, Travestis de la intemperie.
Vivido testimonio reunido por el autor de "Manos en el Fuego"

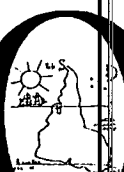


EDICIONES DE LA BANDA ORIENTAL

Gaboto 1582 - Tel.: 48 32 06
Tel.: 41 01 64

semanario

DecadaunO



Su buena lectura de todos los miércoles

CUADERNOS DE MARCHA

Cuadernos de MARCHA. Piedras 524, Montevideo,- Uruguay.
Tel.: 95 79 73. - Tel/Fax: 953 34

Suscripciones en el interior: Libros Técnicos Yeshira S.A.
Zelmar Michelini 1274 of. 102 - Tel.: 91 64 58

Aparecerá en Junio

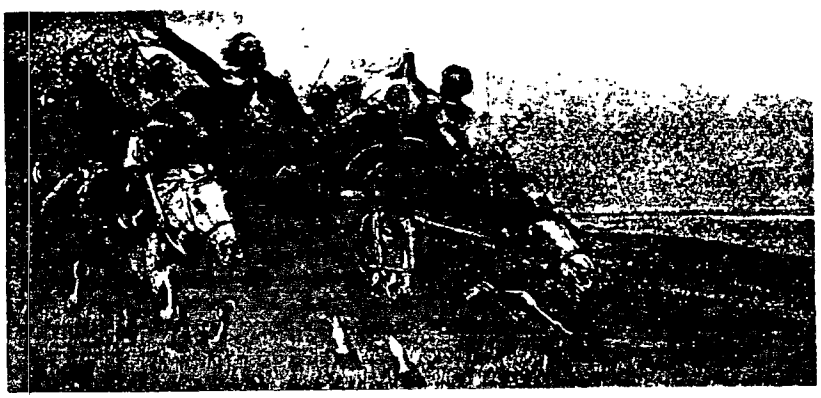
ARTIGAS:

el HOMBRE frente al MITO

Alfonso Fernandez Cabrelli

TOMO II

del "ilícito comercio" a la "admirable alarma"



AMERICA

cambió

Por fin se va a enterar:

Por fin se va a enterar de lo que está pasando y por qué, desde una perspéctiva europea, actual e independiente.

Cambio 16 América. Una revista de información internacional para gente interesada por su ciudad, por su país, por su mundo.

Una revista pensada para la gente que hoy está cambiando América.

Para la gente como usted.

Es una publicación del Grupo 16

DISTRIBUYE

Hebert Berriel y Nery Martinez

Distribuidores de diarios, libros y revistas

Distribuye "HOY ES HISTORIA"

Paraná 750 - telef.: 90 51 55